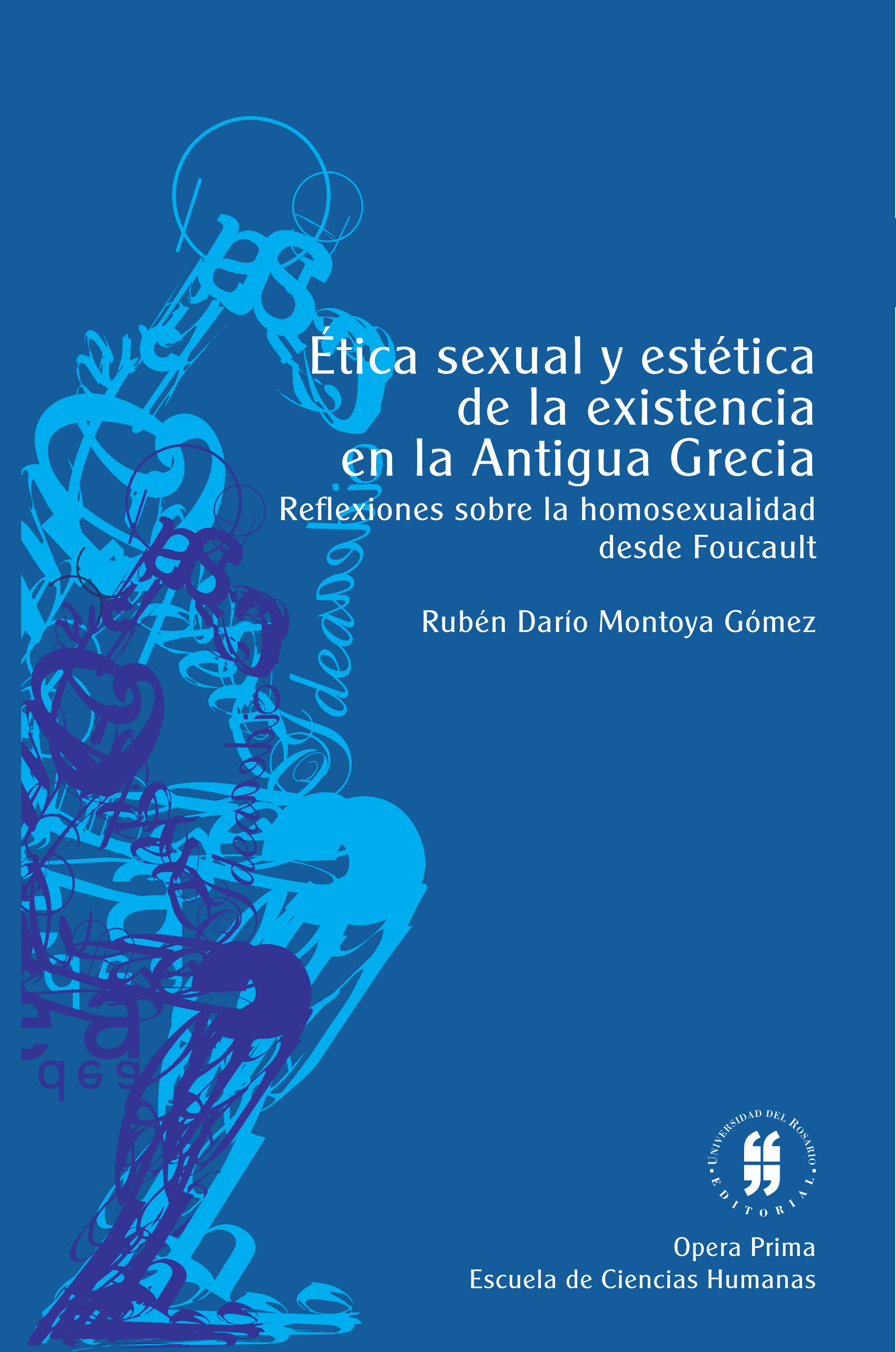


Ética sexual y estética de la existencia en la Antigua Grecia

Reflexiones sobre la homosexualidad desde Foucault

Rubén Darío Montoya Gómez

Universidad del Rosario
Editorial

Opera Prima
Escuela de Ciencias Humanas


UR

ÉTICA SEXUAL Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN LA ANTIGUA GRECIA

REFLEXIONES SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD DESDE FOUCAULT

ÉTICA SEXUAL Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA EN LA ANTIGUA GRECIA

REFLEXIONES SOBRE LA HOMOSEXUALIDAD DESDE FOUCAULT

RUBÉN DARÍO MONTOYA GÓMEZ



Colección Ópera Prima

ISBN: 978-958-738-301-0

Primera edición: Bogotá D.C., noviembre de 2012
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Lina Morales
Diseño de cubierta: David Reyes
Diagramación: Margoth C. de Olivos
Impresión: Estrategikmente Ltda.
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 12B-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
http://editorial.urosario.edu.co

Fecha de evaluación: 16 de julio de 2012 Fecha de aprobación: 16 de octubre de 2012

Montoya Gómez, Rubén Darío
Ética sexual y estética de la existencia en la antigua Grecia : reflexiones sobre la homosexualidad desde Focault / Rubén Darío Montoya Gómez. —Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2012.
204 p. (Colección Ópera Prima)

ISBN: 978-958-738-301-0

Homosexualidad – Historia - Grecia / Homosexualidad – Aspectos filosóficos / Ética antigua / Ética – Grecia / Ética sexual / Foucault, Michel, 1926-1984 – Crítica e interpretación / I. Universidad del Rosario, Escuela de Ciencias Humanas / II. Título / III. Serie

176 SCDD 20

Catalogación en la fuente – Universidad del Rosario. Biblioteca

amv Octubre 25 de 2012

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995.

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Introducción

Michel Foucault (1926-1984) es el arqueólogo de las ciencias y del saber, el constante practicante de la genealogía de los discursos y de las relaciones de poder, el transgresor de los límites, el experimentador de la sexualidad, el intelectual dedicado a pensar una nueva ética y el filósofo interesado en hacer la historia del sujeto. Todo lo anterior con un solo propósito: diagnosticar el presente y transformarlo. Su labor, como la anuncia, es proceder poco a poco para introducir modificaciones que, si no son suficientes para alcanzar soluciones, por lo menos lo sean para cambiar los datos del problema. Así lo hizo con su *Historia de la sexualidad,* de la que se publicaron tres tomos. El primero, *La voluntad de saber,* estudia la sexualidad a partir de finales del siglo XVI hasta el siglo XIX, cuestionando fuertemente conceptos como "naturaleza sexual", "normalidad", "represión". Mientras que los dos siguientes tomos, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí,* están dedicados a la constitución de la sexualidad como experiencia moral en Grecia y Roma antiguas, mostrando cómo el mismo código restrictivo y prohibitivo relacionado con el cuidado del cuerpo, la mujer y las relaciones homosexuales que se encuentra en el cristianismo también se hallaba en el

siglo IV antes de nuestra era en la Antigua Grecia, pero bajo la forma de un cuidado de sí y una estética de la existencia.

Por consiguiente, la experiencia actual de nuestra "sexualidad" no parte de las prohibiciones comúnmente atribuidas al cristianismo, sino de la ética sexual de los griegos. En ese sentido, me pregunté ¿cuál es la propuesta de Foucault respecto a nuestra sexualidad, específicamente respecto a la experiencia de la homosexualidad en la actualidad? La hipótesis de trabajo surge de la siguiente deducción: si la experiencia de la homosexualidad genera una ética sexual y una estética de la existencia, tanto en la Antigua Grecia como en la actualidad, entonces la interrogación por la homosexualidad conlleva a una pregunta por la constitución del sujeto.

Para abordar esta cuestión, es necesario entender la obra de Foucault en un marco general. Así, el primer capítulo de este escrito recorre de una manera rápida las tres etapas del autor (saber/poder/ética), plantea como tema transversal la pregunta por el sujeto, identifica sus modos de objetivación y subjetivación, señala algunas cuestiones del método y la labor foucaultiana, y, por último, estudia la etapa ética del autor relacionada con el proyecto de hacer una "Historia de la sexualidad" que se pregunta ¿cómo y por qué la sexualidad es, y ha sido, el centro de la reflexión moral? ¿Por qué hay un lazo fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y el decir verdad de uno mismo? Siguiendo este recorrido, la pregunta que planteo es ¿qué caracteriza a la sexualidad para constituirse en tema central del análisis ético? Conjuntamente, surge una interrogante fundamental: ¿por qué se genera un

desplazamiento del análisis de la sexualidad moderna a la experiencia de la sexualidad en la Antigüedad?

El segundo capítulo responde a la cuestión: ¿cómo es la experiencia de la ética sexual en la Antigua Grecia? y ¿cuáles son las técnicas de sí, los modos de subjetivación y los temas de austeridad de esta ética? Si se analiza el código de lo que está prohibido en la ética griega y en el cristianismo, se observan tres prohibiciones y prescripciones principales relacionadas con: el cuerpo, el matrimonio y los muchachos. Lo fundamental de estas relaciones de lo prohibido y lo permitido en la Antigüedad es que no provenían de ninguna ley civil, religiosa o "natural", por lo que la ética sexual se encuentra dada por una *technē* (técnicas de sí) para desarrollar un arte de vivir y un cuidado de sí mismo. Luego, en la ética sexual griega, nadie está obligado a comportarse de una forma determinada, pero, si alguien pretende tener una buena reputación y mostrarse capaz de gobernar sobre otros, debe tener este cuidado de sí. Estos comportamientos relacionados con el cuerpo, la sexualidad y los otros individuos son una elección personal para tener una vida bella. La preocupación central es conformar una ética que fuera una estética de la existencia basada en una elección libre e individual. Esta reflexión moral si bien trató el tema de la salud y el papel de la mujer dentro del matrimonio, su mayor centro de preocupación fue la relación amorosa entre hombres libres.

El tercer capítulo se centra en las relaciones eróticas del muchacho con el hombre mayor y la ética del verdadero amor que propone la filosofía platónico-socrática. Se pregunta ¿por qué la ética sexual griega se concentró en las relaciones

entre hombres, en especial, la del hombre mayor con el joven? ¿Cómo este tipo de relaciones generaron innumerables reflexiones acerca de un cuidado de sí y una estética de la existencia? ¿Cuáles son las modificaciones que introduce la filosofía platónico-socrática en esta ética sexual? Las relaciones entre personas del mismo sexo en la Antigua Grecia entrañaron comportamientos, formas de ser, determinadas relaciones con los demás y el reconocimiento de todo un conjunto de valores que atravesaba todos los aspectos de la vida creando toda una estilística alrededor de las relaciones entre hombres.

Por último, el cuarto capítulo se pregunta ¿cuál es la propuesta de Foucault respecto a una ética homosexual hoy? ¿Cómo pensar una ética sexual desde la homosexualidad en la actualidad? Foucault rescata la noción griega de una estética de la existencia para ofrecer tres problematizaciones de la resistencia ligadas con un cuidado de sí, que buscan advertir los peligros de control que actualmente tienen los movimientos de liberación sexual (LGBTI) con la entrada en el ámbito de lo público, la adquisición de derechos y una política de la identidad: (i) el problema de la libertad y la identidad, (ii) el problema del placer, (iii) el problema de la amistad. A partir de Foucault, los estudios de género y *queer* han considerado que no puede haber cambios sociales sin la construcción de nuevos tipos de sujetos. Han afirmado que es necesario abrir espacios para la experimentación del placer, la transformación de uno mismo y la búsqueda de otras identidades. Esto se podría definir como la investigación de una estética de la

existencia focalizada en estilizar la libertad, la identidad y los placeres.

Recordemos que Foucault realiza una genealogía, es decir, un análisis del pasado a partir de una cuestión del presente. Cabe aclarar que la forma ética de constituirnos a nosotros mismos como sujetos morales ha estado determinada por las instituciones jurídicas que imponen una ley, por mandamientos religiosos que indican lo bueno y lo malo, y existe todo un dispositivo que dice lo que es "racional" y propio de un ser humano. No obstante, hoy nos encontramos en un momento "pagano" similar a los griegos. Rechazamos que la ley moral o cívica determine nuestro modo de comportarnos, por lo que el problema de una ética entendida como la forma que uno debe dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo.

En consecuencia, Foucault encuentra el espacio del sujeto capaz de constituirse a sí mismo y la filosofía del arte de vivir como ámbitos propicios para hacer de las prácticas no configuradas normativamente puntos de resistencia frente a las relaciones de poder dominantes. Hoy la estética de la existencia y el cuidado de sí ofrecen una nueva ética planteada desde la sexualidad, particularmente desde la homosexualidad, como una experiencia que se opone a los imperativos religiosos o civiles y al dispositivo de la sexualidad. Esto no quiere decir que es necesario "volver a la moral griega" ni hacerla valer como el ámbito ético por excelencia. Para Foucault, sería un contrasentido querer fundamentar una moral hoy sobre la moral antigua, sin embargo, tenemos en los griegos el ejemplo de una ética que implica una conexión muy vigorosa entre

el placer y deseo, y una experiencia de la homosexualidad constituida como un arte de vivir y un cuidado de sí.

Igualmente, los principios de nuestra ética han procedido en algún momento de una estética de la existencia, por lo que un análisis histórico puede ser útil. Según el autor, es la gente la que "debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, sociológico, y así sucesivamente, que les podemos proporcionar" (Foucault, 2003a: 99). Por ello, se opone rotundamente a dar soluciones o a ser considerado como un portador de la verdad que salvará a todos. No cree en profetas ni verdades reveladas, sino en una constante labor crítica. Así lo afirma:

> Me cuido mucho de no establecer la ley. Más bien, me preocupo de definir los temas, de descubrirlos, de revelarlos dentro de un marco de complejidad tal, que tapo la boca de los profetas y legisladores: todos esos que hablan *por* otros y por *encima* de otros. En ese momento es que la complejidad del problema podrá manifestarse en relación con la vida de las personas; y en consecuencia, la legitimidad de una empresa común podrá mostrarse a través de cuestiones concretas, casos difíciles, movimientos revolucionarios, reflexiones y evidencias (Foucault, 2003a: 39).

La obra de Foucault, especialmente su etapa ética, no solo abre de nuevo los estudios de la filosofía a temas como la sexualidad, el placer, el cuidado del cuerpo, la dietética, la erótica (problemas que encontramos en los filósofos antiguos y que habían quedado olvidados), sino que replantea la labor misma

de la filosofía. Se trata del estudio de distintas formas del "yo" que implica distintas formas de creación y de experiencia. Foucault se pregunta ¿qué es la filosofía sino una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad? Y responde: "La filosofía es el movimiento por el que, no sin esfuerzos y tanteos y sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adaptado como verdadero y buscamos otras reglas de juego. La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es" (Foucault, 1999a: 223).

La nueva tarea de la filosofía no es investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia, sino mostrar las posibilidades de transformación del sujeto. Hoy la invitación es a filosofar, es decir, a criticar, construir y transformar. Es necesario multiplicar los caminos y las posibilidades, arriesgarse a cometer errores y exponerse a decir cosas que probablemente son "difíciles de expresar" y en relación a las cuales evidentemente "farfullamos aquí y allá" (Foucault, 1999a: 147). Hay que arriesgar la vida misma, pero no para una muerte, sino para transformarnos constantemente como lo hizo Foucault.

Él mismo se cuestiona si los esfuerzos para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva conducen efectivamente a pensar de otro modo, respondiendo: "Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos

desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo" (Foucault, 2005: 14). Se comprende que algunos lloren por el vacío actual y deseen en el orden de las ideas un poco de monarquía, pero aquellos que, "una vez en su vida, encontraron un tono nuevo una nueva manera de mirar, otro modo de hacer, creo que éstos nunca experimentarán la necesidad de lamentarse de que el mundo es un error" (Foucault, 1999a: 224). Desde esta perspectiva, hoy no padecemos del vacío, ya que hay una abundancia de cosas por saber "esenciales o terribles, maravillosas o divertidas, minúsculas o capitales". Existe una inmensa necesidad y curiosidad de saber.

La filosofía de Foucault es un análisis crítico de nuestro tiempo y de nuestra relación con la verdad. Su pensamiento es una invitación a cambiar la relación con nosotros mismos y los otros modificando nuestros lazos con la verdad y el poder, eso implica "una conjunción compleja entre toda una serie de búsquedas y todo un conjunto de movimientos sociales. Es la vida misma de la filosofía" (Foucault, 1999a: 224). Esta labor es fundamental porque la transformación del hombre contemporáneo está en la relación con su sentido del yo. El siguiente escrito pretende contribuir a esa transformación y honrar a Foucault, quien con su pensamiento y vida me enseñó una nueva forma de ver, un nuevo "pensar de otro modo". Me siento comprometido, entusiasmado y vivificado por su brillantez y pasión a continuar su obra de una

manera sensata, inteligente y crítica para cambiar lo que soy y la realidad presente.

Quisiera agradecer a Adolfo Chaparro Amaya, por su conocimiento y las incontables horas de discusión y análisis para la elaboración de este escrito; a Sebastián González Montero, por sus sugerencias y disposición al diálogo, que contribuyeron a la problematización de este trabajo; a la Universidad del Rosario y a la Escuela de Ciencias Humanas, por su apoyo; y a mis padres, por su cariño y coraje.

Capítulo I
El proyecto Foucault

En la vida como en el trabajo lo más interesante es convertirse en algo que no se era al principio.
FOUCAULT (1990: 142)

Describir el legado de Michel Foucault como un "proyecto"[1] me permite hablar de su obra y vida como un viaje a través de los grandes campos del conocimiento, las diferentes formas de pensar y las diversas maneras de vivir. En este capítulo, realizo una rápida descripción del proyecto del autor, las tres etapas de su trabajo y la importancia del sujeto como hilo conductor de su obra. Finalmente, me centro en el eje ético desarrollado como una "Historia de la sexualidad" que se enfoca en la pregunta ¿cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? Esta cuestión conlleva a la investigación de la ética y la sexualidad en Grecia y Roma antiguas para comprender de qué manera se problematizó el comportamiento sexual convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión y materia de una estética de la existencia.

[1] Foucault habla de un "proyecto general" en voz de Maurice Florence, su pseudónimo (FOUCAULT, 1999a: 364).

El sujeto: una experiencia límite

La multiplicidad de senderos, búsquedas y espacios indagados por Foucault ha llevado constantemente a dos preguntas: ¿es este autor un filósofo o es acaso un historiador, un periodista,[2] un cartógrafo,[3] un literato,[4] un intelectual[5]? y ¿cuál es el sistema de sus pensamientos, cuál es la teoría que desarrolló? A la primera pregunta, Foucault responde que no se considera a sí mismo un filósofo, se identifica con autores como Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot y Pierre Klossowski, quienes no son "filósofos" en el sentido estricto e institucional del término. Foucault se ve atraído por pensadores que no se preocupan por construir sistemas deductivos que deben ser aplicados a los diferentes campos de las ciencias, sino en atravesar experiencias directas y personales. Ellos "trataban de alcanzar a través de la experiencia ese punto de la vida que se encuentra lo más cerca posible de la imposibilidad de vivir, en el límite, en el extremo. Trataban de reunir la máxima cantidad de intensidad e imposibilidad al mismo tiempo (…) Nietzsche, Blanchot y Bataille tienen la tarea de desgarrar al sujeto de sí mismo, de manera que no sea ya el sujeto como tal, que sea completamente 'otro' de sí mismo" (Foucault, 2003a: 11-12).

La lección fundamental que Foucault aprendió de estos autores, y que plasmó en sus obras, es ese *desgarramiento del*

---

[2] Foucault se autodenomina periodista (Foucault, 1999a: 369).

[3] Así lo nombra Deleuze (Deleuze, 1987: 49-74).

[4] Foucault denomina como dramaturgias sus libros (Foucault, 1999a: 152).

[5] Foucault afirma reivindicar este término (Foucault, 1999a: 376).

sujeto. Así lo expresa: "No importa cuán aburridos o eruditos hayan resultados mis libros, esa lección me ha permitido siempre concebirlos como experiencias directas, para desgarrarme de mí mismo, para impedirme ser siempre el mismo" (Foucault, 2003a: 12).[6] En consecuencia, la búsqueda de la "experiencia límite" se convirtió en su tema de fascinación. La locura, la muerte, la sexualidad, el delito son las cuestiones que más le llamaron la atención por su vinculación directa con la experiencia; por el contrario, siempre consideró *Las palabras y las cosas* como un ejercicio formal (Foucault, 2003a: 26).

Para el autor, estos pensadores son los que, por primera vez, plantearon la cuestión del *sujeto* como problema fundamental de la filosofía y del pensamiento moderno:

> Desde Descartes hasta Sartre –y no digo esto con ánimo de polémica– me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba [...] La idea de que el sujeto no es la forma elemental y originaria, sino que el sujeto se forma a partir de cierto número de procesos que no pertenecen al orden de la subjetividad, sino a un orden difícil de nombrar y de hacer aparecer, pero más fundamental y más originario que el propio sujeto, no resultaba evidente (Foucault, 1999a: 169).

---

[6] Foucault declara: "No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación" (Foucault, 2003a: 97).

Siguiendo este planteamiento, Foucault afirma que "el sujeto es una génesis, tiene una formación, una historia, el sujeto no es originario" (FOUCAULT, 1999a: 169). Bataille, Klossowski y Blanchot hicieron romper "esta evidencia originaria del sujeto e hicieron surgir formas de experiencia en las que el estallido del sujeto, su disolución, la constatación de sus límites, sus basculaciones fuera de esos límites, muestran claramente que no existía esta forma originaria y autosuficiente que presuponía clásicamente la filosofía" (FOUCAULT, 1999a: 169). El sujeto tiene una génesis, no se puede partir del sujeto en el sentido cartesiano como punto originario del cual debe fundamentarse todo. Por lo tanto, es necesario un proceso de desubjetivación, es decir, la búsqueda de la idea de una experiencia límite que desgarre al sujeto de sí.

La problematización del sujeto hace de Foucault un filósofo no tradicional. Entonces, ¿en qué parte de la historia de la filosofía se inscribe? ¿Cómo analizar su sistema de pensamiento? ¿Cómo constituir su obra? Este autor, si es pertinente situarlo en algún lugar de la filosofía, se inscribe en la tradición *crítica* de Immanuel Kant y podría denominarse su empresa como *historia crítica del pensamiento.* Para Foucault, la filosofía moderna y contemporánea plantea un modo de interrogación crítica que se encuentra fundado en el texto de Kant[7] *¿Qué es la Aufklärung?* Dicha tradición se pregunta ¿qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias posibles? Esto es lo que denomina de varias formas como una ontología del presente, una onto-

[7] Para mayor información, ver FOUCAULT, 2004b.

logía de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos. Siguiendo al autor, la elección filosófica que enfrentamos actualmente es "optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Webber, etc., ha fundado un tipo de reflexión a la cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades" (Foucault, 2009: 39).

Si se entiende por pensamiento el acto que plantea en sus diversas relaciones posibles un sujeto y un objeto, una historia crítica del pensamiento sería "un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible" (Foucault, 1999a: 363). La cuestión es establecer lo que debe ser el sujeto, a qué condición está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición ha de ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento. Esto sería determinar su modo de "subjetivación", que no es el mismo según el conocimiento del que se trate; por ejemplo, si tiene la forma de la exégesis de un texto sagrado, de una historia natural o del análisis del comportamiento de un enfermo mental. Así mismo, la cuestión es determinar en qué condiciones algo puede llegar a ser un objeto para un conocimiento posible, cómo ha podido ser problematizado como objeto que hay que conocer, a

qué procedimiento de recorte ha podido ser sometido y qué parte de él se ha considerado pertinente (Foucault, 1999a: 364). Esto es el modo de objetivación que también cambia dependiendo del tipo de saber que se trate.

Tales procesos de subjetivación y objetivación no son independientes uno del otro; de su desarrollo mutuo y de su vínculo recíproco es de donde surgen los "juegos de verdad", es decir, "no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino de las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso" (Foucault, 1999a: 364). Pero Foucault no se ha situado en cualquier juego de verdad, lo ha hecho sobre aquellos juegos en los que "el propio sujeto se plantea como objeto de saber posible; [para examinar] cuáles son los procesos de subjetivación y de objetivación que hacen que el sujeto pueda llegar a ser, en tanto que sujeto, objeto de conocimiento" (Foucault, 1999a: 364). En consecuencia, la historia crítica del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, es decir, la historia de las "veridicciones" entendidas como las formas según las cuales se articulan, en un dominio de cosas, discursos susceptibles de ser llamados verdaderos o falsos: "Cuáles han sido las condiciones de esta emergencia, el precio que, en alguna medida, ésta ha pagado, sus efectos en lo real y el modo en que, ligando cierto tipo de objeto a determinadas modalidades del sujeto, dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos dados, el *a priori* histórico de una experiencia posible" (Foucault, 1999a: 364).

Así es como el problema principal de sus investigaciones son los juegos diversos de verdad por los que el sujeto ha llegado a ser objeto de conocimiento. El autor asevera:

> Mi objetivo, desde hace más de veinticinco años, ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismo: economía, biología, psiquiatría, medicina y penología. El punto principal no consiste en aceptar estos saberes como un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como "juegos de verdad" específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos (Foucault, 1990: 48).

Precisamente, su obra se constituye como un análisis ontológico de nosotros mismos a través del estudio de la constitución del sujeto:

> Me gustaría decir ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando los fundamentos de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido la historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos [...] No es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación (Foucault, 2001b: 241-242).

Foucault identifica tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. El primero son los

modos de investigación que tratan de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo, la objetivación del sujeto que habla en la gramática general, la filología y la lingüística. O bien, y siempre en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, del sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de la economía. También, para dar un tercer ejemplo, la objetivación por el simple hecho de identificarnos como seres vivos en la historia natural o la biología. El segundo es el estudio de la objetivación del sujeto por medio de las "prácticas divisorias" en las que el sujeto es dividido en el interior de sí mismo o es dividido por los otros. Este proceso lo objetiva, es decir, hace de él un objeto. Algunos ejemplos de esta partición o división son el loco y el cuerdo, el enfermo y el sano, el criminal y el "hombre de bien". El tercero es el estudio de la forma en que el ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. En particular, Foucault ha escogido el dominio de la sexualidad y se pregunta de qué manera los seres humanos han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de una "sexualidad" (Foucault, 2001b: 241).

A su vez, el autor comprende que estos modos de objetivación aparecen acompañados por juegos de verdad relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos. Estas se denominan *tecnologías* que convierten a los seres humanos en sujetos. Existen cuatro tipos y cada una de ellas representa una "matriz de la razón práctica":

> 1) Tecnologías de producción, que permiten producir, transformar o manipular las cosas; 2) tecnologías de sis-

> temas de signos que permiten utilizar signos, sentidos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a ciertos tipos de fines o de dominación y consiste en una objetivación del sujeto; 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre el cuerpo y el alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo como resultado una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1990: 48).

Estos cuatro tipos de tecnologías casi nunca funcionan de modo separado y cada una de ellas se encuentra asociada con algún tipo particular de "dominación". Implican ciertas formas de aprendizaje y de modificaciones de los individuos, no solo en el sentido de obtener ciertas habilidades, sino también de adquirir ciertas actitudes. Precisamente, el sujeto se encuentra en relaciones de producción y de significación, en relaciones de poder y tecnologías de dominación de los demás y de uno mismo que se denominan de "gobernabilidad". Entonces es menester analizar estas tecnologías de dominación, investigar los vínculos entre la racionalización y el poder, y conocer las razones históricas de estas tecnologías para transformarlas. Según el autor, "necesitamos una conciencia histórica de nuestra propia circunstancia (…) si queremos comprender cómo hemos quedado atrapados en nuestra propia historia" (Foucault, 2001b: 243).

El análisis de cada uno de estos modos de objetivación y tecnologías de subjetivación constituyen una parte del trabajo foucaultiano. Usualmente, su obra se ha dividido en tres etapas o ejes de estudio que representan tres reelaboraciones y desplazamientos en los métodos y conceptos de análisis. La primera etapa, denominada arqueológica, está dedicada a la pregunta por el saber en textos como *Las palabras y las cosas* (1966) y *Arqueología del saber* (1969). Este eje se enfoca en el análisis de la formación de saberes, en particular con referencia a las ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, como la historia natural, la gramática y la economía. Se trataba de desplazar el eje de la historia del conocimiento (epistemología de la "verdad") hacia el análisis de los saberes y las prácticas discursivas que organizan y constituyen el elemento matricial de esos saberes, para estudiar dichas prácticas como formas reguladas de veridicción. La cuestión no era analizar el desarrollo o el progreso de los conocimientos, sino señalar "cuáles eran las prácticas discursivas que podían constituir matrices de conocimientos posibles, estudiar en esas prácticas discursivas las reglas, el juego de lo verdadero y lo falso y en general, si se quiere, las formas de la veridicción" (Foucault, 2009: 20). En otras palabras, un desplazamiento del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción.

La segunda etapa llamada genealógica se centra en la pregunta por el poder inscrita entre 1971 y 1975, desde *El orden del discurso* hasta la publicación de *Vigilar y castigar.* En este eje, el desplazamiento no consistió en analizar el Poder con mayúscula (teoría del Poder), ni siquiera las instituciones de

poder o institucionales de dominación, sino en analizar las técnicas y los procedimientos por los que se pretende conducir el comportamiento de los otros. Se planteó "la cuestión de la norma de comportamiento en términos, ante todo, de poder, y de poder que se ejerce, y [analizó] ese poder que se ejerce como un campo de procedimientos de gobierno" (Foucault, 2009: 21). El desplazamiento consistió en pasar de los análisis de poder a una investigación de las formas de gubernamentalidad tomando el caso de la criminalidad y las disciplinas.

La tercera etapa se encuentra enfocada en las técnicas de subjetivación y la ética, que comprende el período de 1976[8] a 1984, durante el cual se publicaron los tres tomos de la *Historia de la sexualidad*.[9] En este período, el desplazamiento consistió no en estudiar una teoría del sujeto, sino en analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto. Se trataba de "pasar de la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo" (Foucault, 2009: 21).

---

[8] Foucault habla de un completo cambio de estilo que ocurrió de manera brusca, a partir de 1975-1976, ya que "pensaba hacer una historia del sujeto que no fuera la de un acontecimiento que se habría producido un día concreto y del que hiciera falta contar su génesis y desenlace" (Foucault, 1999a: 381).

[9] Se han venido publicando paulatinamente los cursos que Foucault dictó en el Collège de France con el nombre de "Historia de los sistemas de pensamiento" desde enero de 1971 hasta 1984, con excepción de 1977. Estos cursos tiene su propio estatus como el conjunto de los "actos filosóficos" del autor, donde formula campos de investigación, problematizaciones para futuros libros y esbozos de temas de su interés. Además, los cursos tienen una función en la actualidad del momento al extraer de los temas tratados ciertos análisis sobre el presente.

En este caso, tomó como ejemplo el comportamiento sexual y la historia de la moral sexual para ver cómo y por medio de qué formas concretas de relación con uno mismo el individuo se constituyó como sujeto moral de su conducta sexual.

Esas tres grandes etapas, que Foucault sistematiza de manera a posteriori a sus trabajos, no se pueden tomar tan estrictamente, ya que cada uno de los temas verdad/saber, poder/política y ética/conducta individual son una línea transversal en su obra. Esos tres ámbitos de la experiencia[10] deben comprenderse unos en relación con los otros; no obstante, es posible identificar un mayor o menor énfasis dependiendo del libro: "Los tres están presentes, aunque de una manera un tanto confusa, en la *Historia de la locura*. El eje de la verdad se estudia en *El nacimiento de la clínica* y en *Las palabras y las cosas.* El eje del poder se estudia en *Vigilar y castigar*, y el eje ético en *Historia de la sexualidad*" (Foucault, 2001b: 270).

Detrás de esos tres ejes, Foucault identifica tres problemas tradicionales: (i) ¿Cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a través del conocimiento científico, con esos juegos de verdad que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto? (ii) ¿Cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder? (iii) ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? (Foucault,

[10] Foucault reconoce esos tres ámbitos como los fundamentales de la experiencia. Su problema es el del sujeto traspasado por esas tres experiencias en la constitución de subjetividad (Foucault, 1999a: 382).

1990: 150). Pero los tres problemas confluyen en el estudio de la constitución del sujeto como objeto para sí mismo, es decir, la formación de los procedimientos mediante los cuales el sujeto es conducido a observarse a sí mismo, a analizarse, a descifrarse y a reconocerse como un dominio de saber posible.

En síntesis, el gran proyecto de Foucault es el análisis del sujeto y la construcción de la historia de lo que se podría nombrar como "experiencias" o si se quiere la *historia de la subjetividad,*[11] si por dicha palabra se entiende "la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo" (Foucault, 1999a: 364). En su estudio, el autor se encuentra con tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la ética,[12] que lo lleva a "sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ella" (Foucault, 2009: 21). Esta es su trayectoria para

[11] "La experiencia es la racionalización de un proceso, asimismo provisional, que desemboca en un sujeto, o más bien en sujetos. Llamaré subjetivación al proceso por el que se obtiene la constitución de un sujeto, más exactamente de una subjetividad, que evidentemente no es sino una de las posibilidades dadas de organización de una conciencia de sí" (Foucault, 1999a: 390).

[12] Son tres ejes que forman una *aletheia* (producción de la verdad), una *politeia* (ejercicio de poder) y un *ethos* (formación de la moral). Según Foucault, desde la Antigüedad, el discurso filosófico gira sobre estas tres cuestiones y sus conexiones. De este modo, al mismo tiempo, realiza el redescubrimiento de una filosofía que no es simplemente discurso, sino forma de vida (Schmid, 2002: 60; Gros, 2010: 354).

comprender la experiencia de las ciencias, la experiencia de la locura, la experiencia de la enfermedad, la experiencia de la criminalidad y la experiencia de la sexualidad.

En la medida en que esas cuestiones atañen a la vida cotidiana y a lo que somos hoy como sujetos, la investigación foucaultiana habla de un análisis del presente, "algo contemporáneo ha sido traído a discusión" permitiendo establecer nuevas relaciones con temas como el de la locura, las instituciones penales y la sexualidad. En consecuencia, las investigaciones de Foucault son leídas "como una experiencia que nos cambia, que nos impide volver a ser como éramos antes, o tener el mismo tipo de relación que teníamos antes con las cosas y con los demás" (Foucault, 2003a: 17). Sus libros permiten establecer nuevas relaciones con los temas que tratan y van más allá de la experiencia de Foucault al escribirlos o de uno mismo como lector, se extienden a un sinnúmero de personas convirtiéndose en agentes de cambio que transforman las relaciones de la sociedad. Sus investigaciones brindan "una experiencia de nuestra modernidad que nos podría permitir emerger de ella transformados" (Foucault, 2003a: 13).

Cuestiones acerca del método

Para el autor, adoptar como hilo conductor la cuestión del sujeto implica ciertas relaciones de método y un escepticismo sistemático ante todos los universales antropológicos.[13] Por

[13] "Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado: rechazar el universal de la 'locura', de la 'delincuencia' o de la 'sexualidad' no significa que aquello a lo que tales

consiguiente, Foucault formula la primera regla del método para este tipo de estudio: “Elidir tanto como sea posible, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (entendiendo también por tales los de un humanismo que hiciera valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano como verdad inmediata e intemporal del sujeto)” (Foucault, 1999a: 366). Igualmente, es necesaria una segunda regla: desistir de la búsqueda filosófica por un sujeto originario e ir directamente a las prácticas concretas mediante las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un dominio de conocimiento (Foucault, 1999a: 366-367). No obstante, rechazar el sujeto originario no conduce a pensar como si el sujeto no existiera, más bien se trata de hacer aparecer los procesos particulares de una experiencia en la que el sujeto y el objeto se forman y se transforman, uno por relación y en función de otro. Así es como el discurso de la enfermedad mental, la delincuencia o la sexualidad dicen lo que es el sujeto, pero en un cierto juego muy particular de verdad. Estos juegos no se imponen desde el exterior al sujeto de acuerdo con una causalidad necesaria, sino que corresponden a determinadas experiencias y condiciones que hacen al sujeto.

---

nociones se refiere no sea nada o que éstas no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; antes bien, es mucho más que la constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; se trata de interrogarse sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual” (Foucault, 1999a: 366).

De lo anterior se sigue una tercera regla: dirigirse como dominio de análisis a las prácticas para analizar cuál es la forma de los juegos de verdad en determinada época. Foucault estudia el conjunto de las maneras a través de las cuales se dibuja lo que está constituido como real para los que buscan pensarlo y gobernarlo, y la forma en que los individuos se constituyen como sujetos capaces de conocer, analizar y posiblemente de modificar lo real. Estas son las "prácticas entendidas a la vez como modo de obrar y de pensar, que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto" (Foucault, 1999a: 367).

Ahora bien, para seguir esas reglas, rechazar la cuestión de un sujeto originario, analizar las prácticas y estudiar los tres elementos fundamentales de toda experiencia: juegos de verdad, relaciones de poder y formas de relación con uno mismo y con los otros, Foucault propone un análisis del *discurso* definido como "el conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación; así se podría hablar de discurso clínico, discurso económico, discurso de la historia natural, discurso psiquiátrico" (Foucault, 1979a: 181). El problema del discurso es que alguien ha dicho algo en un momento determinado y la función que se puede asignar al hecho que eso haya sido dicho en ese momento. Se trata de considerar el discurso como una serie de acontecimientos (discursivos) y de establecer, al igual que describir, las relaciones que estos acontecimientos mantienen con otros acontecimientos que pertenecen al sistema económico, al campo político o a las instituciones.

Según el autor, el acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizás en los estoicos para quienes era un problema lógico. A diferencia del interés filosófico por lo eterno y originario, el acontecimiento se centra en lo cambiante: "Estamos atravesados por procedimientos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin dudar, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad" (Foucault, 1999a: 152). Para Foucault, Nietzsche[14] fue el primero en definir la filosofía como la actividad que pretende saber lo que pasa y lo que pasa ahora. Su misión es la de *diagnosticar el presente,* es decir, lo que somos hoy. No obstante, no se trata de una simple caracterización de lo que somos, sino de poder comprender por qué y cómo "lo que es podría no ser más lo que es". En ese sentido, toda descripción debe hacerse de acuerdo con estos tipos de fractura que amplían el espacio de la libertad, entendida como espacio de libertad concreta de posible transformación (Foucault, 2003a: 121). Igualmente, el autor le atribuye esta actividad a Kant[15] en una interpretación del texto *Was ist Aufklärung (¿Qué es la Ilustración?),* donde por primera vez un filósofo vincula la reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe (Foucault, 2004b: 80). La novedad en el texto, entonces, es la reflexión sobre el presente en la historia como motivo por una tarea filosófica particular.

[14] Para mayor información, ver Foucault, 2000.

[15] Para mayor información, ver Foucault, 2004b.

Este modo de ver la labor filosófica como el análisis del discurso, que es una serie de acontecimientos, coloca a Foucault en el campo de la historia. La relación entre sujeto, verdad e historia lo lleva a preguntarse ¿en qué medida el pensamiento, en tanto que tiene una relación con la verdad, puede también tener una historia? Su objetivo es entender por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos y reconstruir un campo histórico en su totalidad en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales. Ver como "lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente y debido a constricciones arbitrarias?" (Foucault, 2004b: 91). Su búsqueda no es la de valores universales e irrefutables, sino una investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevados a construirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos, afirmando que "el pensamiento tiene igualmente una historia; el pensamiento es un hecho histórico, incluso aunque tenga otras dimensiones distintas de aquélla" (Foucault, 1999a: 370).

Entonces, el "dispositivo Foucault" es entendido como una máquina de análisis histórico que ofrece herramientas con las cuales poder teorizar. Por consiguiente, la filosofía no puede darse hoy sino como historia. La labor de la filosofía es responder a las preguntas: ¿quiénes somos? o ¿qué es lo que ocurre? Cuestiones diferentes a las tradicionales. Se trata de hacer *filosofía del presente, filosofía del acontecimiento,* filosofía de lo que ocurre para captar "cuál es el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido, cuál es el acontecimiento que nos sigue atravesando" (Foucault, 1999a: 152). Esto con

un fin fundamental: *mostrar las determinaciones históricas de lo que somos*. La cuestión es exponer que muchas de las nociones que tenemos como sujetos, y que la personas piensan que son universales, no son sino el resultado de algunos cambios históricos muy precisos. Conforme con Foucault, todos sus análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana, muestran la arbitrariedad de las instituciones, el espacio de libertad del que todavía podemos disfrutar y qué cambios pueden realizarse (Foucault, 1990: 144). Así lo explica:

> La historia sirve para mostrar que lo que es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil. Lo que la razón percibe como su necesidad, o más bien, lo que distintas formas de racionalidad ofrecen como su realidad necesaria, puede ser perfectamente demostrado que tiene su historia. Y la trama de contingencias de la que deriva puede ser estudiada, lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad eran irracionales. Significa que residen sobre la base de la práctica humana y la historia humana; y como éstas han sido hechas, pueden ser deshechas, siempre que sepamos cómo fueron hechas (Foucault, 2003a: 122).

Al mostrar cómo los discursos en realidad son contingentes, históricos y analizables, la tarea del filósofo es estudiar esos discursos que constituyen nuestro presente. Labor

cada vez más urgente, porque, quizás, "el más importante de todos los problemas filosóficos es el problema del tiempo presente y de lo que somos en este preciso momento. Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo (...) Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos" (Foucault, 2001b: 249). Para el autor, el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo de las instituciones del Estado, sino de liberar a ambos del Estado y del tipo de individualización que se vincula con el Estado.

La gran dificultad que encontró Foucault en ese análisis de lo que somos hoy, a través del acontecimiento como categoría y labor filosófica, fue que ni la lógica del sentido, ni la lógica de la estructura son adecuadas para este tipo de trabajo (Foucault, 1999a: 367). Así aparece la arqueología como la herramienta de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos, como si estuvieran registrados en un archivo. La palabra "archivo" no significa un conjunto de textos que han podido ser recogidos en una época dada, sino el conjunto de reglas que en una época limitan y forman determinado discurso, y designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. En ese sentido, la arqueología no pretende interpretar el documento o determinar si dice la verdad, sino que los describe como prácticas. Su función es el análisis histórico de los casos, mirar los cambios en el "régimen discursivo" que muestran una modificación en las reglas de formación

de los enunciados que son aceptados como científicamente verdaderos.

Ciertamente, la labor foucaultiana consiste en mostrar la discontinuidad de los discursos, el momento en que cambian. En ese sentido, "la historia es el análisis descriptivo y la teoría de las transformaciones" (Foucault, 1991b: 56). Su labor fue comenzar el análisis histórico eligiendo los discursos que tienen, no la estructura epistemológica más fuerte, como las matemáticas o la física, sino el campo de positividad más denso y complejo, como la medicina, la economía y las ciencias humanas (Foucault, 1991b: 66). Determinar cuál ha podido ser en Europa, desde el siglo XVII, el modo de existencia de los discursos, específicamente de los discursos científicos con sus reglas de formación, sus condiciones de existencia, sus dependencias y sus transformaciones, para comprender cómo se constituye el saber que es hoy el nuestro. De un modo más preciso, "el saber que se ha procurado como ámbito ese curioso objeto que es el hombre" (Foucault, 1991b: 72).

Al mismo tiempo, se propuso examinar "la historia de la verdad", del poder propio de los discursos aceptados como verdaderos, y ver históricamente cómo se produce ese régimen de la verdad. Ver los efectos de verdad y poder dentro de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. De esta manera:

> La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general"

> de la verdad, es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos, los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero (Foucault, 1978: 234).

Precisamente, no hay que entender por verdad el conjunto de cosas "verdaderas" que están por descubrirse o que hay que hacer aceptar, sino el conjunto de reglas según las cuales se distingue lo verdadero de lo falso y se aplica a lo verdadero efectos específicos de poder. Cabe aclarar que no se trata de un combate "a favor" de la verdad, la cuestión es el estatuto de la verdad y del papel económico-político que juega. Hay un combate "por la verdad" o al menos "alrededor de la verdad", advierte Foucault, y es que la "verdad", entendida como un conjunto de procedimientos regulados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados, está ligada circularmente a sistemas de saber que la producen y la sostienen, y a efectos de poder que la inducen y la prorrogan. El discurso, entonces, es una práctica compleja y diferenciada que obedece a reglas y a transformaciones analizables.

Así, se introduce el tema del poder a la problemática de la verdad como una forma de abordar la pregunta por el sujeto. A lo largo de la historia, nos hemos preocupado por el sujeto constituyente o por el económico, pero Foucault abre un nuevo camino: entender la constitución del sujeto a través

de los *juegos de verdad y las relaciones de poder*. Mientras el sujeto se sitúa en relaciones de producción y de significación, igualmente se encuentra situado en relaciones de poder que son muy complejas. Con respecto al poder, el autor asevera que la historia y la teoría económica proporcionaban un buen instrumento para las relaciones de producción, pero, para el estudio del poder, carecíamos de instrumentos de trabajo. El poder solo se entendía basado en los modelos legales, es decir, ¿qué es lo que legitima al poder? O basados en modelos institucionales ¿qué es el Estado?:

> Cuando se define los efectos del poder por la represión se utiliza una concepción puramente jurídica de este poder; se identifica poder con una ley que niega; con la potencia de prohibición [...] Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir que no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de cómo instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 1978: 226).

La cuestión no es "interrogar al poder" sobre su origen, sus principios o sus límites, sino de estudiar los procedimientos y técnicas que se utilizan "en diferentes contextos institucionales para actuar sobre el comportamiento de los indi-

viduos considerados aisladamente o en grupo; para formar, dirigir o modificar su manera de conducirse, para imponer fines a su inactividad o para inscribirla en estrategias de conjunto; múltiples en su forma y en su lugar de ejercicio; diversos igualmente en los procedimientos y técnicas que despliegan" (Foucault, 1999a: 367). Esta nueva pregunta, que no es ¿qué es el poder?, sino ¿cómo funciona el poder?, le exige introducir a Foucault la genealogía[16] como una forma de historia "que dé cuenta de la constitución de saberes, discursos, dominios de objetos, etc., sin que deba referirse a un sujeto que sea trascendente con relación al campo de sucesos o cuya entidad vacía recorra todo el curso de la historia" (Foucault, 1978: 224). Sin embargo, no hay que ver la genealogía como una ruptura o una oposición a la arqueología, ya que estas dos se apoyan sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referirse a un sujeto originario. El paso de la arqueología a la genealogía se puede ver como una ampliación del campo de investigación para incluir el estudio de las relaciones de poder.

Estas relaciones caracterizan la forma en la que los hombres son "gobernados" unos por otros, operando en múltiples lugares, como "la familia, la vida sexual, la forman en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombre y mujeres (…) No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relacio-

---

[16] Sobre el concepto de genealogía, ver Foucault, *La genealogía, la historia.* Sobre el concepto de arqueología, ver Foucault, *La arqueología del saber.* Sobre los diferentes métodos del autor, ver Morey, Introducción: la cuestión del método. En *Tecnologías del yo;* y Castro, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.*

nes" (FOUCAULT, 1999a: 68). El análisis de estas relaciones de poder que caracterizan ciertas formas de gobierno de los enfermos, los criminales y los homosexuales muestra cómo es objetivado el sujeto enfermo, loco, delincuente y homosexual. Las formas diversas y particulares de gobierno de los individuos han sido determinantes en los diferentes modos de objetivación del sujeto. Por ende, Foucault estudia esos mecanismos que en nuestra sociedad invitan, incitan y obligan a hablar de la verdad del sexo, la locura, la reclusión y la anomalía. Para ello, el autor realiza una genealogía de los dispositivos y estrategias de saber y poder, al mismo tiempo que efectúa el de las tecnologías del yo que han producido al sujeto. Una ontología de la actualidad, a través de *la genealogía del presente*, que analiza la producción de verdad y de los sujetos en tres ámbitos posibles:

> En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo del poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales (FOUCAULT, 1991b: 194).

La forma en que nos constituimos como sujetos de conocimiento, de gobierno y de moral (a través de los juegos de saber, las relaciones de poder y las tecnologías del yo) categoriza al individuo, le asigna su propia individualidad, lo

ata a su propia identidad, le impone una ley de verdad sobre sí que está obligado a reconocer y que otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra "sujeto": por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. La primera será una relación de poder; la segunda, una tecnología del yo. Foucault ha estudiado el primer significado de manera enfática en la primera y segunda etapa de su trabajo; y el segundo significado en su última etapa o eje ético caracterizado por la constitución de una "Historia de la sexualidad". Por lo tanto, la sexualidad se inscribe en su proyecto al analizarla como "un modo de experiencia históricamente singular en el que el sujeto se objetiva para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de gobierno" (Foucault, 1999a: 368).

El análisis ético a través de la sexualidad

Alrededor de 1975-1976, aparece un tercer desplazamiento en el proyecto de Foucault, a través del estudio de la ética y la sexualidad, que es "una manera de pensar más radicalmente la experiencia filosófica" (Foucault, 1999a: 382). El primer desplazamiento lo había llevado a interrogarse por las formas de las prácticas discursivas que articulan el saber y los juegos de verdad en determinadas ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII. Más adelante, fue necesario un desplazamiento teórico para analizar lo que se describe como las "manifestaciones del poder", que incluyen las relaciones múltiples, las estrategias abiertas y las técnicas racionales

que articulan el ejercicio del poder y los juegos de verdad en relación con el poder, por ejemplo, las prácticas punitivas. Hasta este punto, el autor ha estudiado el sujeto desde las teorías modernas y las instituciones que han hecho de los sujetos objetos de saber y de poder, identificando las técnicas de producción, las técnicas de significación o de comunicación y las técnicas de dominación.

No obstante, Foucault encuentra que existe en las sociedades otro tipo de técnicas, denominadas "técnicas de sí o del yo", que les permiten a los individuos efectuar por sí mismos determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y conductas. Así, surge un último desplazamiento preguntándose cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto. Estudia los juegos de verdad en la relación de sí y la constitución de sí mismo como sujeto al tomar como dominio de investigación la "historia del hombre de deseo", cuestionándose a través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo y cómo surge la relación entre el sexo y la constitución de la propia subjetividad.

Para el autor, el tema del sexo y la sexualidad son un caso privilegiado en el estudio de la relación con uno mismo y el análisis de las relaciones entre sujeto y objeto, según las cuales el sujeto pudo ser insertado como objeto en los juegos de verdad. A diferencia de otras prohibiciones, las sexuales siempre han sido el núcleo donde se encuentran y se relacionan a la vez la preocupación por el devenir de nuestra especie y la obligación de decir la verdad sobre sí mismo. Pero ¿cómo es

este vínculo? "¿A qué se debe el que, en una sociedad como la nuestra, la sexualidad no sea simplemente el factor que permite la reproducción de la especie, la familia, los individuos? ¿O algo que procura placer y gozo? ¿A qué se debe el que se haya considerado como el lugar privilegiado donde se lee, donde se dice nuestra 'verdad' profunda?" (Foucault, 1978: 240).

El punto principal se encuentra en que desde el cristianismo, y quizás antes, Occidente no ha dejado de decir: "Para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo". Todos los individuos han sido interpelados a reconocerse como sujetos de placer, de deseo, de concupiscencia, de tentación mediante medios diversos como el examen de conciencia, ejercicios espirituales, declaración, confesión. En ese decir verdad de uno mismo y de los otros, la sexualidad ha llegado a ser en nuestras culturas cristianas el sismógrafo de nuestra subjetividad (Foucault, 1999a: 229). Entonces, ¿por qué hay un lazo fundamental entre la sexualidad, la subjetividad y esta obligación de verdad? El proyecto de Foucault fue realizar una historia de las relaciones entre la obligación de decir verdad y las prohibiciones sobre la sexualidad. Las preguntas que se planteó fueron ¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? ¿De qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí mismo para desear renunciar a algo?

La *Historia de la sexualidad* comienza en 1976 con la publicación del primer tomo, *La voluntad de saber,* teniendo como objetivo escribir estudios de historia sobre la sexualidad

a partir del siglo XVI hasta el siglo XIX, preguntándose cómo se problematiza[17] la actividad sexual. Este libro plantea como hipótesis que, desde finales del siglo XVI, el discurso sobre el sexo lejos de experimentar un proceso de restricción ha estado sometido a un mecanismo de incitación creciente. El cuestionamiento de la disciplina como mecanismo no precisamente de prohibición sino de producción, intensificación y multiplicación lleva al autor a preguntarse si en nuestras sociedades actuales la forma de poder es esencialmente prohibir y decir "no" o acaso ¿no están los mecanismos de poder tan fuertemente inscritos en nuestra sociedad que son ellos los que llegan a producir algo, a multiplicarlo, a intensificarlo?

Aparentemente, el mundo de la sexualidad es un mundo plagado de prohibiciones, pero Foucault encuentra que, en nuestras sociedades occidentales, la prohibición iba acompañada de toda una producción muy intensa y amplia de discursos científicos e institucionales; también de un cuidado, de una verdadera obsesión por la sexualidad que aparece claramente en la moral cristiana del XVI y del XVII en el período de la Reforma y la Contrarreforma, y que se ha mantenido hasta ahora. En el siglo XVI, el pecado por excelencia era el de la carne. Entonces, si se había borrado simplemente la sexualidad, si se había prohibido, condenado al olvido, repudiado y negado,

[17] "Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.)" (FOUCAULT, 1999a: 371).

¿cómo es posible que aparezca tal proliferación de discursos, que haya tal obsesión por la sexualidad? La hipótesis que afirma el autor es que, en el fondo, Occidente no niega realmente la sexualidad, no la excluye, sino que "introduce, organiza a partir de ella todo un complejo dispositivo en el que se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, a fin de cuentas, la manera en la que nos comportamos, en que tomamos conciencia de nosotros mismos" (Foucault, 1999a: 147). Asevera que la sociedad tiene una especie de desarrollo, de hiperdesarrollo del discurso de la sexualidad, de la ciencia sobre la sexualidad, del saber sobre la sexualidad que obliga a las personas a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad por medio de un determinado número de procedimientos denominados técnicas de sí. Pese a esto, no se trata de negar la represión sexual, sino de establecer cuáles son los mecanismos que al producir, incitar y obligar a hablar del sexo generan represión. En consecuencia, la hipótesis de una represión de la sexualidad (hipótesis represiva) no es adecuada ni suficiente para explicar cómo la sexualidad se convirtió en el centro de la reflexión moral y ese constante "decir la verdad acerca de uno mismo" (Foucault, 1991a: 47, 87, 99, 179).

Esta afirmación plantea varios problemas, ya que parecía difícil analizar la formación y evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del siglo XVIII sin hacer un trabajo histórico y crítico indispensable para despejar la forman en que, a través de los siglos, el hombre occidental se vio llevado a reconocerse como sujeto de deseo (Foucault, 2005: 9). Por lo tanto, Foucault emprende una "genealogía del sujeto deseante" y

retrocede su estudio no solo hasta los inicios del cristianismo, sino hasta la filosofía de la Antigüedad, para analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar una determinada relación que les permita descubrir en el deseo "la verdad de su ser". En este punto, el autor plantea una pregunta simple y general, pero fundamental: por qué el comportamiento sexual, y las actividades y placeres que de él dependen, son objeto de una preocupación moral. A su vez, se cuestiona por qué esa inquietud ética, que, por lo menos en ciertos momentos, en ciertas sociedades o en ciertos grupos, parece más importante que la atención moral que se presta a otros dominios esenciales para la vida individual o colectiva, como lo serían las conductas alimentarias o el cumplimiento de los deberes cívicos. Así, las preguntas que sirvieron como hilo conductor fueron ¿cómo, por qué y en qué manera se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual, convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión y materia de estilización? ¿Por qué esta "problematización"?[18] (Foucault, 2005: 13).

De esta forma, se reorganiza el trabajo de la "Historia de la sexualidad" con un cambio inesperado, el estudio de la ética sexual en la Grecia y Roma antiguas. Foucault tardó

[18] Después de todo, para el autor, esta es la tarea de una historia del pensamiento por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano "problematiza" lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.

alrededor de ocho años para presentar su análisis con la publicación, poco antes de su fallecimiento, del tomo segundo, *El uso de los placeres,* y el tomo tercero, y último,[19] llamado *La inquietud de sí*. Así lo describe:

> Cuando escribí el primer volumen de la *Historia de la sexualidad,* hace ahora siete u ocho años, tenía absolutamente la intención de escribir estudios de historia sobre la sexualidad a partir del siglo XVI y de analizar el devenir de ese saber hasta el siglo XIX. Y haciendo ese trabajo me di cuenta de que la cosa no marchaba; quedaba un problema importante: ¿por qué habíamos hecho de la sexualidad una experiencia moral? Entonces me encerré, abandoné los trabajos que había hecho sobre el siglo XVII y empecé a remontarme a siglos anteriores. En primer lugar, al siglo V, para ver los comienzos de la experiencia cristiana. Después, al período inmediatamente precedente, al fin de la Antigüedad. Finalmente terminé, hace tres años, por el estudio de la sexualidad en los siglos V y IV a. C. [...] Mi experiencia, tal como ahora se me presenta, es que, sin duda, no podía hacer adecuadamente esta Historia de la sexualidad más que retomando lo que había pasado

---

[19] Foucault deja preparado un cuarto tomo denominado *Las confesiones de la carne,* que hasta la fecha no ha sido publicado por requerimientos del autor antes de su muerte. En un principio, el proyecto de la *Historia de la sexualidad* se encontraba planteado así: 1. La voluntad de saber. En preparación: 2. *La chair et le corps* (La carne y el cuerpo). 3. *La Croisade des enfants* (La cruzada de los niños). 4. *La femme, la mère et l'hystérique* (La mujer, la madre y la histérica). 5. *Les Pervers* (Los perversos). 6. *Populations et races* (Poblaciones y razas). Ninguno de estos títulos llegaron a escribirse (Eribon, 1992: 337).

> en la Antigüedad para ver cómo la sexualidad fue manipulada, vivida y modificada por determinados factores (FOUCAULT, 1999a: 389).

La pregunta por el momento en que la sexualidad se convierte en una experiencia moral lleva a Foucault hasta el siglo IV antes de nuestra era, donde encontró en la Antigua Grecia el nacimiento de una moral basada en la reflexión sobre la sexualidad, el deseo y el placer, que tiene como objetivo la constitución de uno mismo como el propio artífice de la belleza de su vida (FOUCAULT, 1999a: 370). El autor investigó no una historia de las costumbres y los comportamientos o una historia social de la práctica sexual, sino una historia de la manera en que el placer, los deseos y los comportamientos sexuales han sido problematizados, reflejados y pensados en la Antigüedad con respecto a cierto *arte de vivir* o *estética de la existencia.* En la moral griega, encuentra el mismo código restrictivo y prohibido que el del imperio romano, aseverando que muchos de los temas de la austeridad cristiana estaban presentes desde la cultura pagana, pero la manera de integrar estas prohibiciones en relación con uno mismo es completamente diferente. En la ética griega, no se puede encontrar ninguna normalización, ya que se trataba de un problema de elección personal y estaba reservada a un número pequeño de la población. El principal objetivo de esta ética era el ascetismo, la razón de hacer esta elección era el deseo de vivir una vida bella dejando en los otros el recuerdo de una existencia ejemplar.

El estudio foucaultiano muestra cómo las tecnologías del yo y las prohibiciones morales comúnmente asociadas al cristianismo existen desde la Antigua Grecia. Entonces, no se encuentra una ruptura moral entre la Antigüedad tolerante y el cristianismo austero. La ética pagana no era en absoluto tan liberal, tolerante y demás como se suponía, y la investigación del autor se concentró no tanto en las reglas de austeridad, sino en las técnicas del cuidado de sí. Un ejemplo es el amor homosexual, existe una literatura tan extensa e importante sobre el amor a los jovencitos en la cultura griega que algunos historiadores dicen que esa es la prueba de la aceptación y la tolerancia hacia la homosexualidad; pero, según Foucault, esa producción de escritos solo prueba que el amor entre hombres era un inconveniente, porque, si no hubiese sido problemático, habrían hablado de esta clase de relación en los mismos términos que hablan del amor entre los hombres y las mujeres. La cuestión entre los griegos era la imposibilidad de aceptar que un joven, del cual se suponía que iba a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y usado como objeto de los placeres de alguien. Todas esas reflexiones que filosofan acerca del amor de los jovencitos llegan a la misma conclusión: por favor, que no se trate a un joven como a una mujer, es decir, como a un objeto pasivo. Esto es prueba de que no integraban estas prácticas sexuales en el armazón de su propia sociedad (Foucault, 2001b: 265).

Lo interesante es que nuestra moral ha procedido en algún momento de la ética de los griegos definida por la búsqueda de una estética de la existencia. En la Antigüedad, el cuidado sobre sí mismo tendiente a la austeridad no se impone sobre

los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas, sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar de sí mismas o no, era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *technē* –para un arte–. A duras penas tenemos alguna idea en nuestra sociedad de que la principal tarea que el arte puede tomar es sobre uno mismo: "La principal área a la cual deben aplicarse los valores estéticos, es a uno mismo, a la propia vida, a la propia existencia" (Foucault, 2001b: 278).

Para Foucault, desde un punto de vista filosófico estricto, la moral de la Antigüedad griega y la moral contemporánea no tienen nada en común; sin embargo, si se toman esas morales en lo que prescriben, conminan y aconsejan, están extraordinariamente próximas. Hay un punto de encuentro, un diálogo entre lo que nos sucede hoy y lo que les ocurría a los griegos. Por ende, el objetivo es hacer aparecer la proximidad y la diferencia para mostrar "cómo el mismo consejo dado por la moral antigua puede jugar de modo diferente en un estilo de moral contemporánea" (Foucault, 1999a: 385). En este punto, cabe preguntarse si habría en la actualidad un retorno a los griegos, pero no para hacer valer la moral griega como el ámbito por excelencia al que es necesario volver, sino como una experiencia dada una vez y ante la cual se puede ser totalmente libre (Foucault, 1999a: 387).

Por lo tanto, no se encuentra en los griegos una opción ética a la cual habría que regresar, ya que "no se puede encontrar la solución de un problema en la solución de otro problema que otra gente alcanzó en otro momento" (Foucault,

2001b: 263). Además, la ética sexual de los griegos se vincula con una sociedad exclusivamente viril, asimétrica, desarrollada en la exclusión del otro, con esclavos y en la cual las mujeres solo tenían importancia por su rol de esposas. No obstante, tenemos en los griegos el ejemplo de una experiencia ética que implica una conexión muy fuerte entre el placer y el deseo. Si se compara esta ética con lo que es nuestra experiencia hoy, donde el filósofo o el psicoanalista explica lo importante que es el deseo y no dicen nada en absoluto sobre el placer, "podemos sorprendernos cualquiera que sea la causa histórica que haya producido esta desconexión, que no necesariamente está del todo vinculada con la naturaleza humana o con cualquier necesidad antropológica" (Foucault, 2001b: 267). En consecuencia, "no debemos hacer la elección entre nuestro mundo y el mundo de los griegos" (Foucault, 2001b: 269), pero podemos pensar que, a partir de la idea de que el yo no es algo dado, podemos crearnos a nosotros mismos tomando como eje una estética de la existencia.

Siguiendo al autor, la ética griega presenta tres aspectos que parecen tener un diálogo con nuestro presente: (i) Los griegos estaban más preocupados por su conducta moral, su ética, sus relaciones consigo mismos y con los demás que por los problemas religiosos. Preguntas como qué ocurre con nosotros después de la muerte, qué son los dioses, intervienen o no en la existencia de los mortales, eran de poco interés para ellos y no se encontraban relacionadas con su ética y conducta. (ii) La ética no se relaciona con ningún sistema social, por lo menos legal o institucional; por ejemplo, las leyes que regulan la conducta sexual eran muy pocas. (iii) Su

preocupación era realizar una ética que fuese una estética de la existencia.

Foucault se cuestiona:

> Si nuestro problema es estos días no fuese, de alguna manera, similar a éste, dado que la mayoría de nosotros ya no cree que la ética esté fundada en la religión ni desea que el sistema legal intervenga en nuestra moral personal y privada. Los recientes movimientos de liberación sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconsciente y demás. Estoy impresionado por esta similitud de los problemas (Foucault, 2001b: 263).

Cuando le preguntan a Foucault si ha escrito los libros que componen la *Historia de la sexualidad* para los movimientos de liberación (sexual), responde que han sido escritos no para sino en función de su situación actual (Foucault, 1999a: 376), es decir, la necesidad de una ética para los movimientos de liberación sexual no basada en una religión o ley civil.

El punto fundamental que señala el autor en relación con los movimientos sexuales y la ética es que durante mucho tiempo se han imaginado que el rigor de los códigos sexuales les era indispensable a las sociedades llamadas "capitalistas". Ahora bien, la suspensión de los códigos y la dislocación de las prohibiciones se han hecho sin duda con más facilidad

de lo que se había creído; por ejemplo, la igualdad de derechos y el matrimonio entre parejas del mismo sexo están siendo aceptados en cada vez más países, pero el problema de una ética entendida como forma que uno debe dar a su conducta y a su vida sigue vigente. En consecuencia, "uno se engañaría cuando creyese que toda la moral estaba en las prohibiciones y que la suspensión de éstas resolvía por sí la cuestión de la ética" (Foucault, 1999a: 376). Esta conclusión tiene importantes repercusiones en la actualidad, porque se tiene la idea de "liberar la sexualidad", no obstante eso es una trampa peligrosa. Los movimientos de liberación sexual no deben centrarse en una inclusión de derechos y "tolerancia social" que reafirme los sistemas de poder de las sociedades, sino que deben preocuparse por encontrar una ética que marque otros estilos de vida.

Para Foucault, los movimientos sexuales deben ser entendidos como de afirmación "a partir" de la sexualidad, lo que quiere decir dos cosas: son movimientos que parten de la sexualidad, del dispositivo de la sexualidad en que estamos aprehendidos y hacen que funcionen plenamente; pero, al mismo tiempo, se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan (Foucault, 1978: 246). Pero ¿cómo son estos desbordamientos? La experiencia de la homosexualidad representa esa dinámica:

> Hacia la década del setenta del siglo pasado (siglo XIX), los psiquiatras comenzaron a analizarla desde el punto de vista médico: punto de partida –no se puede negar– de una serie de intervenciones y controles nuevos. A partir de entonces

> se encierra a los homosexuales en los asilos o se intenta su curación. Hasta entonces se los había considerado como libertinos o delincuentes (de ahí las condenas, que podían ser extremadamente severas –incluso la hoguera, en el siglo XVIII–, pero que eran forzosamente raras). A partir de ese momento se establecerá una relación global entre todos los homosexuales y los locos: se verá en ellos a enfermos del instinto sexual. Pero tomando al pie de la letra semejantes discursos, y al mismo tiempo circundándolos, veremos seguir respuestas en forma de desafío: de acuerdo, somos lo que decís por naturaleza, enfermedad o perversión, da igual. Pues bien, si realmente lo somos, aceptemos este hecho, y si queréis saber cómo somos os lo diremos nosotros mismos mejor que vosotros. Toda una literatura de la homosexualidad, muy distinta de los relatos libertinos, aparece a finales del siglo XIX: piense usted en Wilde o Gide. Se trata de una inversión estratégica de una "misma" voluntad de verdad (FOUCAULT, 1978: 247).

Ahora bien, a mediados del siglo XX, surgen movimientos que superan la escalada del sexo, del "cada vez más sexo" y del "cada vez mayor verdad en el sexo" a la que estamos acostumbrados desde hace siglos. Se trata, según Foucault, de movimientos que intentan no "redescubrir" sino elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades, "como si se estuviese realizando un esfuerzo en profundidad para sacudir esa gran 'sexografía' que nos hace descifrar el sexo como secreto universal" (FOUCAULT, 1978: 248).

En conclusión, el paso hacia la ética a través del análisis de la sexualidad constituye un nuevo cambio en la problemática foucaultiana al replantear la concepción de poder en términos de represión, es decir, de la conceptualización del poder en términos de ley. Por ende, Foucault no se propone realizar una teoría del poder, sino una analítica del poder que tiene como objetivo desasirse de la concepción "jurídico-discursiva" que considera inadecuada para describir la manera en que se ejerce el poder. Esa representación jurídica es la que todavía está en acción en los análisis contemporáneos de las relaciones entre el poder y el sexo, dejando de lado que los mecanismos de poder, en parte al menos a partir del siglo XVIII, tomaron a su cargo la vida de los hombres creando nuevos procedimientos de poder que funcionan "no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos" (Foucault, 1991a: 109).

Entonces, se hace necesario liberarse de la imagen poder-ley y deshacerse de una representación jurídica del poder en términos de ley, prohibición y soberanía. En palabras del autor, "se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey" (Foucault, 1991a: 111). Para ello, afirmó que en las sociedades modernas el poder no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía, sino por medio de una verdadera "tecnología" del sexo mucho más compleja y positiva que el solo efecto de "prohibir" (Foucault, 1991a: 110). En consecuencia, al forjar otra teoría del poder se forma igualmente otro "enrejado de desciframiento histórico" que lo lleva

a estudiar la Antigua Grecia exponiendo como problema fundamental la constitución de los individuos como sujetos de deseo y de placer. En los griegos encuentra el origen de la "tecnología" del sexo en la forma de unas técnicas de sí y una estética de la existencia necesaria para pensar la experiencia de la sexualidad de una manera diferente a la actual y otra concepción del poder necesaria para reflexionar los problemas de los movimientos sexuales que ha exigido cierta "liberación". Ahora bien, es preciso el estudio de la Antigua Grecia para comprender ese diálogo entre la ética sexual griega y la nuestra.

Capítulo II
Ética sexual en la Antigua Grecia

Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes.

Foucault (2003a: 10)

El segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* se pregunta ¿cómo se constituyen los individuos como sujetos de deseo y de placer? Para realizar ese análisis, Foucault se centra en la ética de los placeres y las relaciones con uno mismo, señalando algunos rasgos generales que caracterizan la forma en que el comportamiento sexual fue reflexionado por el pensamiento griego clásico como dominio de apreciación y de elecciones morales. En este capítulo, se estudian las características de la ética sexual griega desarrollada a través de las técnicas de sí, los cuatro modos de subjetivación a los que se refiere esta ética de la *aphrodisia* y cómo los temas de austeridad (la relación con el cuerpo, la mujer, los muchachos y la verdad) se encuentran en las prohibiciones y códigos tanto del paganismo como del cristianismo, pero la práctica de la libertad es distinta en ambos casos.

Técnicas de sí

El principal problema de la ética griega no eran tanto las reglas de austeridad sino las técnicas de sí o técnicas del yo.[1] Estas técnicas, también denominadas artes de la existencia o artes de vivir, son definidas como "aquellas que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha, de pureza, de poder sobrenatural" (Foucault, 1999a: 228). De este modo, los hombres no solo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y darle a su vida ciertos valores estéticos que responden a criterios de estilo.

Estas técnicas tienen como función ser operadores que permitan a los individuos interrogarse sobre su propia conducta, velar por ella, constituirla y darse forma a sí mismos como sujetos éticos. Ninguna técnica, ninguna habilidad profesional puede adquirirse sin ejercicio, ni se puede aprender el arte de vivir *(technē tou biou)* sin una ascética *(askesis)* o práctica[2] que pueda tomarse como un ejercicio de uno mismo sobre uno mismo. Luego, no hay moral sin cierto número de prácticas de sí, que constituyen el foco más importante y más

---

[1] Literalmente, sería "tecnología de uno mismo", pero Miguel Morey traduce "tecnologías del yo", recordando que ese "yo" traduce "*self*" o "*soi*". En este caso, "yo" no es el sujeto, sino el interlocutor interior de ese sujeto: "uno mismo" (Morey, 1990: 35).

[2] "El ejercicio sobre una disposición que llega a convertirse en costumbre y puede proporcionar excelencia *(aretê)*" (Schmid, 2002: 238).

activo de la ética, porque es alrededor de ellas que se despliega la reflexión moral. No obstante, el foco de preocupación no siempre es el mismo, por lo que es necesario diferenciar dos ámbitos: los actos y el código moral. Existe una distinción entre el código que determina qué actos se permiten o se prohíben, y el código que determina el valor positivo o negativo de los diferentes tipos de conductas posibles. Un elemento del código es el que dice que no está permitido tener sexo con nadie, excepto con la propia mujer. Existe otro aspecto de las prescripciones morales que por mucho tiempo no se ha aislado, pero que es fundamental: el tipo de relación que cada uno debe tener consigo mismo y que determina de qué manera el individuo se constituye a sí mismo como un sujeto moral de sus propias acciones.

Para calificar una acción como "moral", no debe reducirse a uno o varios actos de acuerdo con una regla, ley o valor, sino también se debe tomar determinada relación consigo mismo, en la que el individuo se constituye como sujeto moral:

> El individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma (...) La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí mismo que no son menos diferentes de una a otra moral que el sistema de valores, de reglas y de interdicciones (Foucault, 2005: 29).

No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral, ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral; ni constitución del sujeto moral sin "modos de subjetivación" y sin una "ascética" o "práctica de sí" que los apoyen.

Si se quiere hacer la historia de una "moral", se deben tener en cuenta los diferentes componentes, conceptos y realidades que "oculta" esa palabra. Así los distingue Foucault: (i) La historia de las moralidades: sería la que estudia en qué medida las acciones de determinados individuos o grupos se conforman o no con las reglas y valores que han sido propuestos por diferentes instancias. (ii) Historia de los códigos: aquella que analiza los diferentes sistemas de reglas y valores, instancias y aparatos de constricción que le dan valor y se ponen en juego en una sociedad o grupo. (iii) Historia de la manera en que los individuos son llamados a constituirse como sujetos de conducta moral: sería la historia que estudia los modelos propuestos por la instauración y desenvolvimiento de las relaciones consigo mismo, por la reflexión sobre sí mismo, el conocimiento, el examen, el desciframiento de sí por sí mismo. Estas tres instancias sería lo que podría llamarse una historia de la "ética" y de la "ascética", entendida como la historia de las formas de la subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla (Foucault, 2005: 30).

Si se sigue esta estructura, la moral en un sentido amplio tendría dos aspectos: el de los códigos de comportamiento y el de las formas de subjetivación. Por un lado, algunos sistemas morales se centran en el código, en su sistematicidad, para los

cuales el punto importante debe buscarse en las instancias de autoridad que exaltan ese código, que imponen su aprendizaje y que sancionan las infracciones; en estas condiciones, la subjetivación se hace, en lo esencial, de una forma casi jurídica, donde "el sujeto moral se relaciona con una ley, o con un conjunto de leyes, a la que debe someterse bajo la pena de culpas que lo exponen a un castigo" (Foucault, 2005: 30). Por el otro, se tiene una moral en la que el elemento central se localiza en *las formas de subjetivación y en las prácticas de sí*. En este caso, el sistema de códigos y de reglas de comportamiento suele ser exiguo en comparación con aquello que se le exige al individuo para que, en la relación que tiene consigo mismo, se constituya como sujeto moral en sus diferentes acciones, pensamientos y sentimientos. En estos tipos de moral, lo importante son las formas de relacionarse consigo mismo, los procedimientos y técnicas mediante las cuales se las elabora, los ejercicios por los que uno se da a sí mismo como objeto de conocimiento y las prácticas que permiten transformar su propio modo de ser.

Para Foucault, las reflexiones morales en la Antigüedad griega se orientaron mucho más hacia las prácticas de sí y la cuestión de la *askesis* que hacia las codificaciones de conductas y la definición estricta de lo permitido y lo prohibido. El acento se coloca sobre "la relación consigo mismo que permite no dejarse llevar por los apetitos y los placeres, conservar respecto de ellos dominio y superioridad, mantener los sentidos en un estado de tranquilidad, permanecer libre de toda esclavitud interior respecto de las pasiones y alcanzar un modo de ser que puede definirse por el pleno disfrute

de sí mismo o la perfecta soberanía de sí sobre sí mismo" (Foucault, 2005: 31).

El autor parte de la noción común del "uso de los placeres" –*chrēsis aphrodisiōn*– para descubrir los modos de subjetivación. La noción de "uso de los placeres" griega difiere radicalmente de lo que nosotros llamamos "sexualidad" y de la noción de "carne" del cristianismo. Según Foucault, la idea de "sexualidad" "no cubre simplemente un dominio mucho más amplio; contempla una realidad de otro tipo; tiene, en nuestra moral y nuestro saber, muchas otras funciones" (Foucault, 2005: 35). Los griegos no tenían una categoría como tal bajo la cual los gestos, actos y prácticas relacionadas con el sexo se agruparan, ellos utilizaban el adjetivo sustantivo *ta aphrodisia,* que los latinos traducían por *venerea.* Algunos términos equivalentes que propone el autor para entender esta noción son "cosas" o "placeres del amor", "relaciones sexuales", "actos de carne", "voluptuosidades".

A continuación, se determinan los aspectos generales por los cuales los pensadores, moralistas, filósofos y médicos sintieron preocupación y se interrogaron respecto a las *aphrodisia*. Se ilustran las cuatro nociones que se encuentran con frecuencia en la reflexión sobre la moral sexual, que constituyen el dominio de preocupación moral para un hombre interesado en el cuidado de sí y una estética de la existencia: (1) la noción de *aphrodisia,* a través de la cual se puede entender lo que en el comportamiento sexual era reconocido como "sustancia ética"; (2) la noción del "uso" de *chrēsis,* que permite entender el tipo de sujeción al que la práctica de estos placeres debería someterse para ser valorada moralmente; (3)

la noción de *enkrateia,* de dominio, que define la actitud necesaria ante uno mismo para constituirse como sujeto moral; (4) por último, la noción de templanza, de sabiduría, de *sōphrosynē*, que caracteriza al sujeto moral en su realización. Así, se puede "cernir lo que estructura la experiencia moral de los placeres sexuales: su ontología, su deontología, su ascética y su teleología" (Foucault, 2005: 37).

Cuatro nociones acerca de la ética sexual

1. *Aphrodisia*

El primer aspecto de la ética de los placeres responde a la pregunta sobre cuál es la faceta o la parte de mí o de mi conducta que está vinculada con la actividad moral. No es siempre la misma parte de nosotros mismos o de nuestra conducta lo que es relevante para el juicio ético. Este es el aspecto denominado sustancia ética *(substance éthique),* definido como el material que está operando sobre la ética; en los griegos, se describe como la *aphrodisia,* por ejemplo, cuando un filósofo se enamoraba de un jovencito pero no lo tocaba, su conducta se valoraba, el problema era si debía tocar al jovencito. La sustancia ética era el acto vinculado con el placer y el deseo.

Los griegos, ni en su pensamiento teórico ni en su reflexión práctica, alcanzaron a dar testimonio de una preocupación apremiante para delimitar lo que entendían por *aphrodisia*. Según Foucault, no se encuentra nada que se parezca a esas largas listas de actos posibles tales como los que se podían encontrar entre los penitenciales, entre los manuales de con-

fesión o en las obras de psicopatología. Nada tampoco similar a la preocupación de la carne o de la sexualidad (Foucault, 2005: 37). La *aphrodisia* podría entenderse como los actos, gestos, contactos, que buscan cierta forma de placer. Esta posee una dinámica que es definida por el movimiento que une a las *aphrodisia*, el placer que se les asocia y el deseo que suscitan. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen con el acto mismo de las *aphrodisia* una unidad sólida. Acto, deseo y placer forman un conjunto cuyos elementos pueden distinguirse, pero están fuertemente ligados unos a otros.

Precisamente, este vínculo es el que constituye una de las características fundamentales de esta forma de actividad. La naturaleza ha querido que el cumplimiento del acto esté asociado con un placer, el cual suscita la *epithimya* o deseo, que es el movimiento dirigido por la naturaleza hacia lo que "da placer". Así, la reflexión moral se centra en la dinámica que une los tres elementos de manera circular: el deseo que lleva al acto, el acto que está ligado al placer y el placer que suscita el deseo (Foucault, 2005: 42); mientras que, en la ética de la carne y en el concepto de sexualidad, presentan la separación, así sea parcial, de este conjunto. Esta disociación se distinguirá, por un lado, por cierta "elisión" del placer que lo desvaloriza moralmente; por el otro, se diferenciará por una problematización cada vez más intensa del deseo en el que se verá la señal "original de la naturaleza caída en pecado" o la estructura propia del ser humano.

Luego, la cuestión ética no se interesa por preguntarse por qué deseos, qué actos, qué placeres, sino por con qué

fuerza se deja el hombre llevar por los placeres y los deseos. Para el autor, la ontología a la que se refiere esta ética del comportamiento sexual, por lo menos en su forma general, "no es una ontología de la carencia y del deseo; no es la de una naturaleza que fija la norma de los actos, es la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos" (Foucault, 2005: 42). Esta relación dinámica constituye el centro de la experiencia ética de las *aphrodisia* y se analiza según dos grandes variables. La primera es cuantitativa, se refiere al grado de actividad que expresa el número y la frecuencia de los actos. Lo que distingue a unos hombres de otros, tanto dentro de la medicina como de la moral, no es el tipo de objetos hacia los que se orientan, ni el modo de práctica sexual que prefieren, sino es principalmente la intensidad de dicha práctica. En palabras de Foucault, "la separación está entre el menos y el más: moderación o incontinencia" (Foucault, 2005: 43).

Platón, en las *Leyes,* opone la relación "conforme a natura" que une al hombre y a la mujer para los fines de la generación, frente a la relación "contra natura" de varón con varón y hembra con hembra. Este enfrentamiento no se explica en términos de una naturaleza anormal o de una forma particular de deseo, sino que se entiende como la continuación de la desmesura, en su origen está "la intemperancia en el placer" (Platón, 1999: i, 636c). También Aristóteles, en el tercer capítulo de la *Ética nicomaquea,* pone la inmoralidad de los placeres del sexo del lado de la exageración y la demasía cuando se "excede la medida natural", al decir que las únicas faltas de nuestros deseos comunes son del orden de la cantidad, constituyendo lo que se conoce como intemperancia

(Aristóteles, 2007: iii, 18, 1118b). Por lo tanto, el dominio del comportamiento sexual y la apreciación moral no se determinan por la naturaleza del acto con todas sus posibilidades variantes, sino por su mesura o exceso.

La segunda variable es de "función" o de "polaridad". Al término *aphrodisia* corresponde el verbo *aphrodisiazein,* el cual puede usarse en su valor activo, es decir, se relaciona con el papel llamado "masculino" de la relación sexual y con la función "activa" definida por aquel que realiza la penetración. Y a la inversa puede emplearse en su forma pasiva designando la otra función de la unión sexual, el papel "pasivo". Esta última es la que la naturaleza reservó primero a las mujeres, pero igualmente puede imponerse mediante la violencia a alguien que se encuentra reducido a ser objeto del placer del otro como el esclavo, y es la función aceptada por el muchacho o por el hombre que se deja penetrar por su compañero.

Así, en la práctica de los placeres sexuales, se distinguen claramente dos papeles o polos, se trata de dos valores de posición: la del sujeto y la del objeto, es decir, la del papel activo y la del papel pasivo en la relación sexual. En el papel activo, se encuentra los hombres libres, más precisamente los hombres adultos y libres; mientras que, en el pasivo, se tienen como los objetos de placer posibles a las mujeres, a los esclavos y a los muchachos. En esta ética, que es una moral de hombres hecha para y por los hombres, ser el objeto de placer del otro, mantenerse en el papel pasivo constituye un tema de preocupación. En ese sentido, el exceso y la pasividad son para un hombre las dos formas mayores de inmoralidad en la práctica de las *aphrodisia.*

En consecuencia, si la actividad sexual debe ser objeto de preocupación moral no se debe a que el acto sexual sea en sí mismo malo, ni tampoco a que cargue consigo el peso de un pecado original (como en la carne) o tenga un carácter anormal. La actividad sexual es percibida como natural y necesaria, pero el placer, a pesar de ser algo común a los hombres y los animales, es de una "extrema vivacidad", es un placer "extremadamente intenso" (Foucault, 2005: 48). Este rasgo de intensidad natural del placer, con la atracción que ejerce sobre el deseo, es el que lleva a la actividad sexual a desbordar los límites que la naturaleza le fijó cuando hizo del placer de las *aphrodisia* un placer inferior, sometido y restringido. La naturaleza ha dado al ser humano "esa fuerza necesaria y temible, siempre lista a desbordar el objetivo que se le fijó (…) Por causa suya hemos sido llevados a ir más allá de la satisfacción de las necesidades y a seguir buscando el placer incluso después de la restauración del cuerpo" (Foucault, 2005: 49). Para el pensamiento clásico griego, el placer es por naturaleza excesivo y la cuestión moral es la de saber cómo enfrentar esta fuerza, cómo dominarla y asegurar su economía. Esto requiere de unos límites que permitan fijar hasta qué punto y en qué medida es conveniente practicarla.

2. *Chrēsis*

El segundo aspecto, denominado el modo de sujeción, es la forma en que se invita o se incita a las personas a reconocer sus obligaciones morales; por ejemplo, una ley divina que ha sido revelada por un texto, una ley "natural", una regla racional o el intento de dar a la existencia la forma más bella posible.

Todas estas posibilidades intentan responder a qué principio remitirse para moderar, limitar y regular esta actividad. La expresión *chrēsis aphrodisiōn* se relaciona con la forma en que el individuo dirige su actividad sexual, "su forma de conducirse en este orden de cosas, el régimen que se permite o impone, las condiciones en las que efectúa los actos sexuales, la parte que representan en su vida" (Foucault, 2005: 52). No se trata de lo que está permitido o prohibido entre los deseos que se experimentan o los actos que se realizan, sino de la prudencia, la reflexión, el cálculo en que se distribuyen y en que se controlan los actos.

Para Foucault, las reglas morales a las que los griegos se someten están muy lejos de lo que puede constituir una sujeción a una ley o a un código definido. Se trata de un ajuste que va variando a medida que se construye y que tiene diferentes elementos. El primero es el de la necesidad, la práctica de las *aphrodisia,* que no puede ser causa de vergüenza porque es natural, no es ni más ni menos que la satisfacción de una necesidad. El objetivo no es anular el placer, sino mantenerlo por la necesidad que suscita el deseo; así, cuando se manifiestan los deseos sexuales, es necesario velar porque no vayan más allá de las necesidades. Al fijar como límite interno la satisfacción de lo estrictamente necesario para el cuerpo y nada más, se genera una estrategia para equilibrar la dinámica del placer y del deseo impidiendo "desbocarse" y caer en el exceso.

Un segundo elemento es determinar el momento oportuno, el *kairos,* para hacer un buen uso de los placeres. Para los griegos, es de suma importancia el tema de "cuando es debido" y determinar el momento preciso de intervenir

de acuerdo con las circunstancias que se le presenten al individuo. En el uso de los placeres, la moral es un "arte del momento". El tercer elemento es el análisis del estatuto propio del individuo, ya que es un principio generalmente admitido que "cuanto más a la vista se está, más autoridad se tiene o se quiere tener sobre los demás, más se busca hacer de la propia vida una obra refulgente cuya reputación irá lejos en el espacio y en el tiempo, más es necesario imponerse, por propia elección y voluntad, principios rigurosos de conducta sexual" (Foucault, 2005: 59). Para Sócrates, la templanza es capaz de hacernos soportar las privaciones, y es por esto mismo capaz de hacernos gozar, pero esta no se encuentra en cualquier persona, sino que es una forma privilegiada para aquellos que tienen rango, posición y responsabilidad en la ciudad. Según Platón, en el estado temperante, los apetitos de los más ruines están dominados por los apetitos y la inteligencia de unos pocos virtuosos que son los de mejor índole y educación (Platón, 1986: iv, 431c-d).

Siguiendo a Foucault, la ética sexual de los griegos está muy lejos de una forma de austeridad que busque sujetar a todos los individuos de la misma manera bajo una ley universal. Al contrario, "todo aquí es cuestión de ajuste, de circunstancias, de posición personal. Las pocas grandes leyes comunes –de la ciudad, de la religión o de la naturaleza– están presentes, pero como si dibujaran a lo lejos un círculo muy amplio, en cuyo interior el pensamiento práctico debe definir lo que hay que hacer" (Foucault, 2005: 60). Por ende, los griegos no tienen necesidad de un texto que dicte la ley sino de una *technē* o "práctica" de una habilidad que, tomando

en cuenta los principios generales, guiará la acción en su momento según su contexto y sus fines. No es universalizando una ley que el individuo se constituye como sujeto ético en la moral griega, sino "mediante una actitud y una búsqueda que individualizan su acción, la modula y pueden incluso darle un brillo singular por la estructura racional y pensada que le proporciona" (Foucault, 2005: 61). Para ello, la reflexión sobre el uso de los placeres tiene en cuenta estos tres elementos expuestos: la necesidad, el momento y el estatuto del individuo.

3. *Enkrateia* y política

El tercer aspecto compromete los medios por los cuales podemos cambiar el modo de convertirnos en sujetos éticos, es decir, la forma en que operamos sobre la sustancia ética. Esto es lo que realizamos ya sea para moderar nuestros actos, para descifrar lo que somos, para erradicar nuestros deseos o para usarlos o lograr ciertos objetivos, como tener hijos. Son las elaboraciones de nosotros mismos para poder comportarnos éticamente, por ejemplo, con el propósito de ser fiel a la propia esposa, se pueden hacer diferentes acciones con uno mismo. Este es el tercer aspecto denominado la actividad autoformadora *(practique de soi)* o ascetismo *(l'ascétisme)* en un sentido muy amplio.

Los griegos utilizaron la palabra *enkrateia* para designar la forma de relación con uno mismo, la "actitud" necesaria a la moral de los placeres que se manifiesta en su buen uso. La *enkrateia* se caracteriza por una forma activa de dominio de uno mismo, que permite resistir y asegurar su dominio en

el campo de los placeres y los deseos. Esta se sitúa en el eje de lucha, de resistencia y de combate, es "la forma de trabajo y de control que el individuo debe ejercer sobre sí mismo para volverse temperante *(sōphrōn)* (…). En este sentido la *enkrateia* es la condición de la *sophrosynē*" (FOUCAULT, 2005: 63). Tal concepto determina la dinámica de uno mismo por sí mismo para ser temperante y se centra en *el esfuerzo* que esto implica. No es posible comportarse moralmente si no se instaura, en relación con los placeres, una actitud de combate. Es necesario pelear contra los placeres, oponérseles, resistirlos, porque pueden extender su dominio por todo el individuo reduciéndolo a la esclavitud. Para Foucault, esto es prueba de que "la larga tradición del combate espiritual, que había de tomar tantas formas y tan distintas, se había claramente articulado ya en el pensamiento griego clásico" (FOUCAULT, 2005: 65).

Esta relación de combate con adversarios es una relación agonística con uno mismo; al contrario de la ética cristiana de la carne, donde se habla de la presencia del "otro". La batalla por desarrollar en la ética griega, "la victoria a alcanzar, la derrota que se arriesga sufrir son procesos y acontecimientos que tienen lugar entre uno y uno mismo. Los adversarios que el individuo debe combatir no sólo están en él o cuando mucho cerca de él. Son una parte de sí mismo" (FOUCAULT, 2005: 66). En esta batalla contra uno mismo, los placeres y los deseos no desaparecen, sino que el sujeto ejerce sobre ellos un dominio, un poder sobre ellos, es ineludible "mandar en ellos" para vencerlos. Por esto, el temperante no se caracteriza por carecer de deseos, "si para alguien no hubiera nada agradable

y ni diferencia alguna entre una cosa u otra, estaría lejos de ser un hombre" (Aristóteles, 2007: iii, 11, 1119a), sino es aquel que desea con moderación y no más de lo que debe ni cuando no es debido.

Para emprender semejante lucha, es fundamental entrenarse, tener una *askesis*. Siguiendo a Jenofonte, es necesario ejercitar el cuerpo y el alma para hacer lo que es debido y abstenernos de lo que hay que evitar. No hay cosa más dañina que no controlarse a sí mismo y arruinar tanto el cuerpo como el alma (Jenofonte, 1993b: i, 2-19). Esta exigencia de ocuparse de uno mismo *(epimeleia heautou)* es una condición previa para poder ocuparse de los demás y dirigirlos, ya que "no sólo implica la necesidad de conocer (de conocer lo que se ignora, de conocer que se es ignorante, de conocer lo que se es), sino de aplicarse efectivamente a uno mismo y de ejercitarse uno mismo y transformarse" (Foucault, 2005: 71).

Según Foucault, la importancia del ejercicio nunca será olvidada en la tradición filosófica posterior. Tomará una amplitud considerable, "se multiplicarán los ejercicios, se definirán sus procedimientos, objetivos, posibles variantes; se discutirá su eficacia; la *askesis,* en sus distintas formas (de entrenamiento, de meditación, de pruebas mentales, de examen de conciencia, de control de las representaciones), se volverá materia de enseñanza y constituirá uno de los instrumentos esenciales de la dirección del alma" (Foucault, 2005: 72). No obstante, son muy pocos los detalles que se encuentran en los textos griegos clásicos que muestren la forma concreta que pueden tomar estos ejercicios. Hay dos razones para ello. La primera es que el ejercicio se concibe

como la práctica misma de aquello para lo que hay que entrenar; no hay singularidad del ejercicio en relación con la meta deseada. La circularidad del aprendizaje moral y de la virtud que se aprende es expresada por Aristóteles: "El que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible. Así pues, la moderación y la virilidad se destruyen por el exceso y por el defecto, pero se conservan por el término medio (...) Apartándonos de los placeres nos hacemos moderados" (Aristóteles, 2007: ii, 20, 1104a).

La segunda razón por la que no se encuentran ejercicios específicos para la formación del alma es el hecho de que el dominio de sí y el dominio de los demás están considerados de la misma forma: "Uno debe gobernarse a sí mismo como se gobierna una casa y como se desempeña una función en la ciudad, de ahí se sigue que la formación de las virtudes personales, y en especial de la *enkrateia,* no es distinto por naturaleza de la formación que permite superar a los demás ciudadanos y dirigirlos" (Foucault, 2005: 74). La educación política del hombre como ciudadano y su entrenamiento en la virtud están estrechamente relacionados. Los mismos ejercicios, como la gimnástica, las pruebas de resistencia, la música y el aprendizaje de los ritmos viriles, la práctica de la caza y de las armas, el conducirse bien en público, la adquisición del *aidōs* que hace que uno se respete a sí mismo a través del respeto que se tiene a los demás, le sirven al hombre libre para formarse como ciudadano y entrenar su *askesis* moral.

Por lo tanto, para constituirse como sujeto virtuoso y temperante en el uso que se hace de los placeres, es necesario

instaurar una relación consigo mismo que pertenece al tipo "dominación-obediencia", "mando-sumisión", "señorío-docilidad" y no, como en la ética cristiana, de tipo "elucidación-renuncia", "desciframiento-purificación". Ejemplos de esta relación de dominación de los placeres son el tiro del caballo con su cochero propuesto por Platón; otro es el planteado por Aristóteles del niño que se deja guiar por el adulto (Aristóteles, 2007: iii, 12, 1119b), que también se encuentra en Platón (Platón, 1986: ix, 590d-e); y Jenofonte presenta el del dueño de la casa y la comparación con el modelo de la vida cívica (Jenofonte, 1993c: i, 22-24). Esta última comparación con lo civil es primordial porque de allí se deriva que la ética de los placeres tenga el mismo orden que la estructura política. La virtud individual debe estructurarse como una ciudad. Así la dirección de uno mismo, de la propia casa y del gobierno de la ciudad son tres prácticas del mismo tipo; sin embargo, la moral griega no se organiza ni se piensa con un corpus de prácticas singulares que constituiría una "especie de arte específico del alma" con sus técnicas, ejercicios y procedimientos, como sucederá en la moral cristiana.

4. *Sōphrosynē* y libertad

El cuarto aspecto se relaciona con la especie de ser al cual aspiramos cuando nos comportamos de una manera moral, por ejemplo, si nos convertimos en puros, inmortales, libres o en amos de nosotros mismos. Esto se denomina *telos (teleologie).* La preocupación moral en el pensamiento griego se trata de ser libre y poder seguir siéndolo. La *sōphrosynē* es el estado al que tendemos mediante el ejercicio del dominio

y la moderación en la práctica de los placeres; el resultado es una libertad entendida como una determinada forma de relación del individuo consigo mismo que repercute en el ámbito político: "La constitución de la ciudad, el carácter de las leyes, las formas de la educación, la manera como se conducen los jefes son, evidentemente, factores importantes para el comportamiento de los ciudadanos; pero a su vez, la libertad de los individuos, entendida como el dominio que son capaces de ejercer sobre sí mismos, es indispensable para el estado por entero" (Foucault, 2005: 77). Foucault menciona que esta libertad no debe entenderse como la independencia de un libre albedrío; su contrario no es un determinismo natural ni la voluntad de una omnipotencia, sino es una esclavitud, específicamente "la esclavitud de uno por uno mismo". El gran peligro que trae la *aphrodisia* es la servidumbre. Por ende, es necesario ser libre con relación a los placeres y no ser su esclavo.

No obstante, esta libertad no es tan solo una batalla contra la esclavitud, sino es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás. El individuo que por estatuto se encuentra colocado bajo la autoridad de los demás "no tiene que esperar de sí mismo el principio de la templanza, le bastará con obedecer las órdenes y prescripciones que se le den" (Foucault, 2005: 78). Aquel que debe dirigir a los demás aspira a la libertad de sus placeres para ejercer una autoridad perfecta, tanto sobre sí mismo como sobre los demás, porque en su posición "le sería fácil satisfacer todos sus deseos, y abandonarse a ellos, pero también porque los desórdenes de su conducta tienen

efectos propios sobre todos y en la vida colectiva de la ciudad" (Foucault, 2005: 79). La preocupación moral siempre se encuentra unida a la preocupación política, existe un vínculo entre la conducta del individuo y la conducta de la *polis,* porque el ejercicio del poder de sí es el que regula el poder político.

En esta moral que se relaciona con la estructura política y social de la ciudad, el dominio como libertad es una afirmación del carácter "viril" y "activo" de aquellos que aspiran llegar a la templanza. Recordemos que es una ética de hombres hecha para los hombres. La elaboración de sí como sujeto moral consiste en instaurar de sí a sí mismo una estructura de virilidad: "Sólo siendo hombre frente a sí mismo podrá controlar y dominar la actividad de hombre que ejerce frente a los demás en la práctica sexual" (Foucault, 2005: 81). El dominio sobre uno mismo es una manera de ser hombre en relación consigo mismo, es decir, "de mandar sobre lo que debe ser mandado, de obligar a la obediencia a quien no es capaz de dirigirse a sí mismo, de imponer los principios de la razón a quien carece de ellos; es una forma, en resumen, de ser activo, en relación con quien por naturaleza es pasivo y debe seguirlo siendo" (Foucault, 2005: 81).

En ese sentido, la templanza es una virtud exclusiva del hombre; mientras que ser intemperante, se puede definir como una pasividad que guarda relación con la feminidad. El hombre de la falta de dominio *(akrasia)* o de la intemperancia *(akolasia)* es un hombre al que se podría llamar "femenino", más ante sí mismo que ante los demás, por su posición de debilidad y sumisión incapaz de una actitud de virilidad respecto de sí mismo que permita ser más fuerte que sí mismo.

Esta relación con la feminidad es bastante diferente a la de nuestros tiempos, cuando nadie estaría tentado a decir de un hombre que su amor "excesivo" por las mujeres lo llevaría a un afeminamiento (Foucault, 2005: 83); mientras que, para los griegos, un hombre puede preferir los amores masculinos sin que se le catalogue como femenino, siempre y cuando sea activo en la relación sexual y activo en el dominio moral sobre sí mismo. Por el contrario, un hombre que no domina sus placeres, independientemente de que estén dirigidos a un hombre o a una mujer, es considerado como "femenino". En consecuencia, la oposición entre un hombre viril y uno afeminado no coinciden con nuestra oposición entre heterosexualidad y homosexualidad; tampoco puede reducirse entre el rol pasivo o activo en la relación homosexual: "Lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres" (Foucault, 2005: 83).

Conjuntamente, la templanza no es solo una característica de la virilidad, sino también una forma de saber, ya que no es posible constituirse como sujeto moral en el uso de los placeres sin constituirse al mismo tiempo como sujeto de conocimiento (Foucault, 2005: 84). Para Foucault, esta relación con el *logos* es descrita en la filosofía griega del siglo IV antes de nuestra era de tres formas. La primera es una forma estructural: la templanza implica que el *logos* sea soberano y pueda someter a los deseos y placeres; la razón debe ser la que manda y prescribe el comportamiento. La segunda es una forma instrumental: es necesaria una "razón práctica"

que determine las necesidades, los momentos y las circunstancias adecuadas. En palabras de Aristóteles: "El hombre moderado apetece lo que debe y cómo y cuándo debe, y esa es la manera de ordenarlo la razón" (Aristóteles, 2007: iii, 15, 1119b). Y la última forma es la del reconocimiento ontológico de uno por sí mismo. El *Fedro* de Platón aporta un acercamiento a esta forma que, según Foucault, es la primera descripción en la literatura antigua de lo que se volverá "el combate espiritual". Allí se encuentra toda una escena del alma luchando consigo misma y contra la violencia de sus deseos: "La turbación que se apodera del alma y de la que ésta ignora hasta el nombre, la inquietud que la mantiene despierta, la efervescencia misteriosa, el sufrimiento y el placer que se alternan y se mezclan, el movimiento que arrebata al ser, la lucha entre los poderes opuestos, las caídas, las heridas, los sufrimientos, la recompensa y el sosiego final" (Foucault, 2005: 86).

La relación de la templanza con lo verdadero constituye un elemento esencial en la moral. Cabe aclarar que esta relación con lo verdadero nunca toma la forma de un desciframiento de uno por sí mismo, de una hermenéutica del deseo o de una obligación del sujeto en cuanto a decir la verdad sobre sí mismo, como ocurre en el cristianismo. La relación con la verdad es "una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y que lleva una vida de templanza; no se trata de una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificarse del deseo así puesto al día" (Foucault, 2005: 87).

La relación con la verdad no conduce a una hermenéutica del deseo, conduce a una *estética de la existencia* que representa una manera de vivir cuyo valor moral no obedece a la sumisión de una ley o código de comportamiento, ni a un trabajo de purificación, sino a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres que generan una "estilización" de la actividad sexual donde "ni los médicos que aconsejan régimen, ni los moralistas que piden a los maridos respetar a la esposa, ni aquellos que dan consejo sobre la buena conducta a observar en el amor de los muchachos dirán con toda exactitud lo que es debido hacer o no en el orden de los actos o de las prácticas sexuales" (Foucault, 2005: 90).

Igualmente, la templanza es un ejercicio de la libertad que toma forma en el dominio de uno mismo y se refleja en la manera en que el sujeto ejerce su actividad viril con respecto a los placeres y deseos. Foucault se empeña en mostrar que nadie está obligado a seguir esta moral sexual, pero, si alguien quiere tener una buena reputación y mostrarse capaz de gobernar a los otros, tiene que seguir dicha ética sexual. Esta tarea sobre sí mismo, tendiente a la austeridad, no se impone sobre los individuos por medio de leyes civiles u obligaciones religiosas, sino que es una elección sobre la propia existencia realizada por el individuo. Las personas deciden por sí mismas si van a cuidar o no de sí mismas. De este modo lo expresa:

> No creo que esto sea un intento de alcanzar para sí una vida eterna después de la muerte, porque no estaban particularmente preocupados por eso. Más bien, actuaban de ese

> modo para dar a sus vidas ciertos valores (reproducir algunos ejemplos, dejar detrás de sí una reputación exaltada, dar el mayor brillo posible a sus propias vidas). Era una cuestión de hacer de la propia vida un objeto para una suerte de conocimiento, para una *technē,* para un arte. Se trataba de saber cómo gobernar la propia vida para darle una forma que fuera la más bella posible (a los ojos de los demás, de uno mismo, de las generaciones futuras para las que podría servir de ejemplo) (Foucault, 1999a: 373).

Así los griegos desarrollaron una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a sí mismos como artífices de la belleza de su propia vida. El punto trascendental de esta búsqueda por ser un sujeto moral y de una ética de la existencia en la Antigüedad es su intento de afirmar la propia libertad y dar a la propia vida una cierta forma en la que se podía reconocer uno mismo, ser reconocido por otros y recordado en la posteridad. El *ethos* "como estilo de la existencia se transformará en la cuestión de saber cómo, en lugar de quedar sometido a las técnicas de subjetivación, el individuo puede constituirse a sí mismo" (Schmid, 2002: 215).

Esta elaboración de la propia vida como una obra de arte personal, si bien obedecía ciertos cánones colectivos, estaba en el centro de la experiencia moral; mientras que el cristianismo impuso la idea de la voluntad de divina y el principio de obediencia, generando que la moralidad tomara gradualmente la forma de código de normas y se alejara de la ética centrada en una estética de la existencia. De una ética pagana centrada en una búsqueda personal pasamos a una moralidad cristiana que

obedece a un sistema de normas. Este es el punto que resalta Foucault: "Si me interesé en la Antigüedad fue porque, por todo un cúmulo de razones, la idea de una moralidad como obediencia a un código de normas está desapareciendo, ya ha desaparecido. A esta ausencia de moral corresponde, debe corresponder, la búsqueda de una estética de la existencia" (Foucault, 2003a: 134). En la Antigüedad griega, se encuentra, entonces, una experiencia moral que permite preguntarse por una nueva ética para el presente.

Estética de la existencia: del paganismo al cristianismo

La elección ética de los griegos por la cual deciden aceptar una estética de la existencia cambia en el paso del paganismo al cristianismo. En el estoicismo tardío, se está obligado a vivir moralmente, no por una elección personal, sino por un deber: debes hacer esto porque eres un "ser racional". En el cristianismo, el problema de la ética como una estética de la existencia quedó encubierto por el tema de la purificación. El nuevo "yo cristiano" exige ser constantemente examinado a causa de que en él se alojaba la concupiscencia y el deseo de la carne. A partir del cristianismo, el yo no es algo que pueda realizarse, sino algo a lo que se renuncia y que es necesario descifrar.

Para comprender este cambio, analicemos las tres prescripciones que comparten tanto el paganismo como el cristianismo. La primera es sobre el cuerpo y el problema de la salud: debes ser muy cuidadoso con la conducta sexual dado que es muy costosa, de modo que se debe hacer tan infrecuentemente

como sea posible. La segunda es la relación con las mujeres, en particular con la esposa: no tengas sexo con nadie más que con tu mujer. Y la tercera con los adolescentes, susceptibles de convertirse en algún momento en ciudadanos libres: no toques a los jovencitos. Esto se puede encontrar en Platón, en Isócrates, en Hipócrates, en los últimos estoicos, se le puede hallar también en el cristianismo y aun en nuestro presente (Foucault, 2001b: 273).

De esta manera se constituyó una temática de la austeridad sexual alrededor y a propósito de la vida del cuerpo, de la institución del matrimonio y de las relaciones entre hombres. Estas tres prohibiciones han conservado una cierta constancia a través del tiempo, las instituciones, los conjuntos de preceptos y las referencias teóricas extremadamente diversas a pesar de tantas modificaciones; como si ya hubiera, desde la Antigüedad, esta problematización de la inquietud de la austeridad sexual según esquemas con frecuencia diferentes. Cada una de las grandes figuras de la austeridad sexual *se relacionan con un eje de la experiencia* y con un haz de relaciones concretas: relaciones con el cuerpo, con la cuestión de la salud, y tras ella todo el juego de la vida y de la muerte; relación con el otro sexo, con la cuestión de la esposa dentro del juego de la institución familiar y del vínculo que crea; relación con el mismo sexo, con la cuestión de los roles políticos y sexuales; y relación con la verdad en la que se plantea la cuestión de las condiciones espirituales que permiten tener acceso a la sabiduría (Foucault, 2001b: 274).

Así, Foucault demuestra que la moral sexual griega y cristiana forman un continuo y no se encuentran separadas

como habitualmente se ha pensado. Muchos temas, principios y nociones pueden volver a encontrarse tanto en el uno como en el otro, pero no tienen ni el mismo lugar ni el mismo valor. En la moral griega, donde la sexualidad parecía ser más libre, fue donde los moralistas de la Antigüedad se interrogaron con más intensidad y llegaron a formular las doctrinas más rigurosas. Se cuestionaron las conductas en las que justamente habrán de hacer uso de su derecho, poder, autoridad y libertad, es decir, en las prácticas de los placeres que no están condenados como la vida matrimonial, donde ninguna regla ni costumbre impide al hombre tener relaciones sexuales extraconyugales; y en las relaciones con los muchachos que son comunes, admitidas y valoradas. Por ejemplo, el estatuto de las mujeres casadas les prohibía toda relación sexual fuera del matrimonio, pero sobre este tema apenas se encuentra una relación filosófica y no genera ninguna preocupación teórica. En cambio, el amor con los muchachos era libre (con ciertos límites) y al respecto se elaboró toda una concepción de la moderación, de la abstinencia y del vínculo no sexual.

Existe una literatura extensa e importante sobre el amor a los jovencitos que demuestra cómo en la cultura griega estas relaciones entre hombres libres del mismo sexo eran problemáticas, porque, si no hubiese sido así, habrían hablado de este tipo de amor en los mismos términos que hablaban del amor entre los hombres y las mujeres. Los griegos no podían aceptar que un joven, que llegaría a ser un ciudadano libre, pudiese ser dominado y usado como objeto de los placeres de alguien. Todas las reflexiones que filosofan acerca del amor de los jovencitos llegan siempre a la misma conclusión:

por favor, que no se trate a un joven como a una mujer. Esto es "prueba de que no integraban estas prácticas reales en el armazón de su propia sociedad" (Foucault, 2001b: 265).

Estas prohibiciones entre la relación con el cuerpo, la relación con la mujer y la relación con el muchacho se vinculan por un determinado estilo de moral que es el dominio de sí y una estética de la existencia. Para Foucault, es necesario comprender estos temas de la austeridad sexual, no como una traducción o un comentario a prohibiciones profundas y esenciales, sino como elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad. Por eso, afirma que *los códigos en sí mismos no cambiaron gran cosa*. Algunas de estas interdicciones se transforman, algunas son mucho más estrictas y rigorosas en el cristianismo que en el período griego, pero el tema es el mismo. No estamos hablando "de una ruptura moral entre la Antigüedad tolerante y el cristianismo austero" (Foucault, 2001b: 278). Por consiguiente, entre el paganismo y la cristiandad, "la oposición no es entre la tolerancia y austeridad, sino entre una forma de austeridad que se liga con una estética de la existencia y otras formas de austeridad ligadas con la necesidad de renunciar a sí mismo y al desciframiento de su verdad" (Foucault, 2001b: 282).

El cristianismo ha jugado un papel importante, pero no en la introducción, la aportación, la inserción de nuevas prohibiciones o la introducción de nuevas ideas morales. Su papel fue aportarle al ascetismo antiguo muchas e importantes modificaciones: "Intensificó la forma de la ley, pero también desvió las prácticas de sí en la dirección de la hermenéutica de

sí y del desciframiento de uno mismo como sujeto de deseo. La articulación ley y deseo parece bastante característica del cristianismo" (Foucault, 1999a: 373). También aportó que la ética de la carne vale lo mismo para hombres y mujeres; mientras que, en la moral antigua, el dominio de sí es solo un problema para el individuo masculino que deba ser dueño de sí y dueño de los demás, y no para quien debe obedecer (Foucault, 1999a: 374).

Así que el análisis foucaultiano aclara cómo nuestra experiencia moderna de la sexualidad comienza desde la Antigua Grecia y no con el cristianismo. Los grandes cambios que ocurrieron entre la moral griega y la moral cristiana no están en el código, pero sí están en lo que denomina "ética", que es la relación con uno mismo. Para Foucault, lo prohibido no es lo que permite dar cuenta de las formas de problematización (Foucault, 1999a: 373), y no son los ámbitos de las aprehensiones sexuales los que no se transforman en la "Historia de la sexualidad", sino la manera como se piensan en una relación consigo. Por lo tanto, hay que construir la "Historia de la sexualidad" después del cristianismo, desde *los mecanismos de poder* más que desde las ideas morales y las prohibiciones éticas, porque estas ya se encuentran en la ética griega.

En conclusión, el autor, más que buscar las prohibiciones de base que se ocultan o manifiestan en las exigencias de la austeridad sexual, buscó a partir de qué regiones de la experiencia y bajo qué formas se problematizó el comportamiento sexual convirtiéndose en objeto de inquietud, elemento de reflexión y materia de estilización. Se preguntó acerca del

por qué los cuatro grandes dominios de relaciones en los que parecía que el hombre era libre en las sociedades antiguas fueron precisamente los lugares de un cuestionamiento intenso de la práctica sexual. Para descubrir los modos de subjetivación a los que se refiere la ética griega, analizó cuatro aspectos: sustancia ética, tipos de sujeción, formas de elaboración de sí y teleología moral, partiendo de una práctica que tenía su existencia en la cultura griega, así como su estatuto y sus reglas determinadas por la práctica del régimen de salud, la economía doméstica y la del cortejo amoroso. Así mismo, estudió la forma en que el pensamiento médico y filosófico elaboró este "uso de los placeres" y formuló algunos temas de austeridad que se volverán recurrentes en cuatro grandes ejes de la experiencia: la relación con el cuerpo, la relación con la esposa, la relación con los muchachos y la relación con la verdad.

En ese punto, se cuestionó ¿por qué fue ahí, a propósito del cuerpo, de la esposa, de los muchachos y de la verdad, donde la práctica de los placeres se puso en duda? ¿Por qué la interferencia de la actividad sexual en estas relaciones se volvió objeto de inquietud, de debate y de reflexión? ¿Por qué estos ejes de la experiencia cotidiana dieron lugar a un pensamiento que buscaba la rarefacción del comportamiento sexual, su moderación, su formalización y la definición de un estilo austero en la práctica de los placeres? ¿Cómo fue que se reflexionó acerca del comportamiento sexual, en la medida en que implicaba estos distintos tipos de relaciones, como dominio de experiencia moral? Para dar respuesta a estos interrogantes, Foucault analiza los cuatro tipos principales de

estilización de la conducta sexual: (1) la *dietética* con el tema del cuerpo; (2) la *económica* con el tema del matrimonio; (3) la *erótica* con el tema de los muchachos; (4) y la *filosofía* a propósito de la verdad. A continuación, se analiza el tema de la erótica a propósito de la relación entre hombres, particularmente con los jóvenes, y cómo esta se convierte en la reflexión central de la ética sexual griega encaminada a una reflexión filosófica sobre la verdad y sobre el amor mismo.

Capítulo III
La erótica de los muchachos y la filosofía del verdadero amor

Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.

Foucault (2005: 12)

Este capítulo se centra en el análisis de las relaciones amorosas entre hombres, particularmente las que se dan entre el muchacho y el hombre mayor, se exponen sus principios, comportamientos, formas de ser y dificultades. En general, se pretende mostrar el conjunto de valores que llevaron a que la relación erótica entre hombres se constituyera en el foco principal de reflexión en la ética sexual griega, creando toda una estilística alrededor de estas uniones. Para finalizar, se estudia cómo la filosofía platónico-socrática cambia las preguntas tradicionales de los debates sobre el amor e introduce un nuevo cuidado de sí que transforma la ética sexual del pensamiento griego.

Erótica: la relación con los muchachos

Para nosotros, la relación entre personas del mismo sexo es definida como "homosexual"; no obstante, siguiendo a

Foucault, categorizar de tal manera este tipo de relaciones entre hombres en la Antigua Grecia es poco adecuado para describir una forma de valorización y de cortejo tan diferente a la que tenemos actualmente. Los griegos no tenían esta división, que es reciente (siglo XIX), entre el amor hacia el mismo sexo o hacia el otro. No existe en ellos dos clases de "deseo" o dos "pulsiones" distintas o concurrentes que compartieran el "corazón" de los hombres o su apetito. No se trata de una oposición entre dos formas de deseo o la distinción entre dos tendencias, sino de "dos maneras de tomar placer, de las que una convenía mejor a determinados individuos o a determinados momentos de la vida" (Foucault, 2005: 173). Se puede hablar de una "bisexualidad" en los griegos, si pensamos que se trata de una elección permitida entre dos sexos, pero que no se refiere a una doble estructura, ambivalente y "bisexual" del deseo. Para ellos, lo que hacía que "se pudiera desear a un hombre o a una mujer era solamente el apetito que la naturaleza había implantado en el corazón del hombre hacia quienes son 'bellos', cualquiera que fuera su sexo" (Foucault, 2005: 173).

Tampoco resulta adecuado hablar de "tolerancia" o de "intolerancia" en la sociedad griega. El hombre que prefiere a los muchachos no hacía la experiencia de sí mismo como un "otro" frente a quienes pretendían a las mujeres. Amar a los muchachos era una práctica "libre" permitida por las leyes y apoyada por distintas instituciones tanto militares como pedagógicas. Por ejemplo, Sócrates invitaba al amor por los muchachos por medio de la educación y la enseñanza de la filosofía. Así mismo, el amor masculino era aceptado por

la opinión, poseía sus cauciones religiosas en los ritos o fiestas y era culturalmente valorado "por toda una literatura que lo ensalzaba y una reflexión que fundamentaba su excelencia" (Foucault, 2005: 175). Pese a este ambiente que parece "tolerante", existe un desprecio por los jóvenes demasiado fáciles o interesados y una fuerte descalificación hacia los hombres afeminados, situación que hace de esta práctica un juego difícil para descifrar la moral que la gobernaba.

Para comprender el amor de los muchachos en el siglo IV antes de nuestra era, es necesario retomar la cuestión no en términos de la tolerancia o la libertad de la homosexualidad en la Antigua Grecia, sino "cómo y bajo qué forma el placer entre hombres pudo representar un problema; cómo se cuestionó acerca de él qué problemas particulares pudo hacer surgir y en qué debate se vio metido" (Foucault, 2005: 176). La pregunta planteada por Foucault al respecto es: "Por qué, cuando era una práctica extendida, de ningún modo la condenaban las leyes y se reconocía de manera general su encanto, fue objeto de una preocupación moral particular y particularmente intensa, tanto que se encontró rodeada de valores, de imperativos, de exigencias, de reglas, de consejos, de exhortaciones, a la vez numerosos, premiosos y singulares" (Foucault, 2005: 177). Entonces, cómo y por qué esta práctica dio lugar a una problematización moral particularmente compleja. La primera dificultad para responder esta cuestión son los pocos textos que nos quedan de los filósofos griegos que escribieron acerca del amor en general y de los muchachos en particular. Son limitados los escritos que tenemos, faltan obras mencionadas por Diógenes Laercio y atribuidas

a Aristóteles, Teofrasto, Zenón, Crisipo de Crantor; sin embargo, la tradición platónico-socrática puede dar cuenta de ciertas reflexiones y debates sobre el amor.

Las reflexiones filosóficas y morales acerca del amor masculino se focalizaron en las relaciones que se dan entre dos hombres pertenecientes a edades diferentes, en las que uno de ellos es muy joven y no ha terminado su formación. Esta diferencia de edad es la que caracteriza la preocupación de los filósofos y moralistas, pero no es la única relación entre hombres que se genera, como se ha pensado comúnmente acerca de la valoración de los jóvenes en la Antigua Grecia. Foucault señala varias referencias a amores masculinos que no siguen el esquema de la diferencia de edad. Se encuentran relaciones entre jóvenes adolescentes o parejas de hombres mayores, como Eurípides, que amaba a Agatón, a pesar de que este ya había dejado la adolescencia. Estas relaciones pueden ser consideradas como sospechosas o hasta cierto punto motivo de burla, pero no constituyen un problema en los griegos. La inquietud se centra en la relación de un hombre mayor que tiene una función social, moral y sexualmente activa, y la del joven que necesita ayuda, consejos y es sexualmente pasivo. Así, la relación masculina se convirtió en objeto de preocupación moral cuando se trataba de un adolescente y de un hombre con una relevante diferencia de edad.

Un contexto muy amplio ayudaba a la valoración y elaboración de este tipo de relaciones. Precisamente, la reflexión filosófica surge de prácticas sociales muy extendidas, reconocidas y relativamente complejas. Este tipo de amor se encontraba bajo numerosas reglas que le daban forma, valor e

interés; y se caracterizaba por prácticas de cortejo que definen el comportamiento del adolescente y del hombre mayor con "las respectivas estrategias que deben observar los dos compañeros para dar a sus relaciones una forma 'bella', estética y moralmente válida" (Foucault, 2005: 181). Estas reglas y tácticas de cortejo definen el papel del *erasta* y del *erómeno*. El primero ejerce su papel activo y debe mostrar su ardor, pero con moderación, debe hacer regalos y prestar funciones para merecer ser recompensado. El segundo es el amado, el cortejado, que debe cuidarse de ceder con facilidad ante el amante y debe abstenerse de recibir demasiados homenajes y dar sus favores por solo interés.

Siguiendo a Foucault, ver en este entramado de preocupaciones y relaciones la prueba de que el amor entre hombres era libre es desconocer la diferencia que se hacía entre este comportamiento sexual y los demás acerca de los cuales nadie se inquietaba por saber cómo debían desarrollarse. Todas esas preocupaciones muestran que "las relaciones de placer entre hombres y adolescentes constituyen ya en la sociedad un elemento delicado y un punto tan neurálgico que no podía despreocuparse nadie acerca de la conducta de unos y de otros" (Foucault, 2005: 182). Por ejemplo, en el caso del matrimonio, la problematización de los placeres sexuales y de sus usos se hace exclusivamente a partir de la relación del hombre y el poder de gobernar a la mujer, al patrimonio y a la familia; la reflexión se concentra en la moderación con la que se ejerce dicho poder. Pero, en la relación con los muchachos, "la ética de los placeres habrá de hacer jugar, a través de las diferencias de edad, estrategias delicadas que deben tener

en cuenta la libertad del otro, su capacidad de rechazo y la necesidad de su consentimiento" (Foucault, 2005: 182).

Por ende, las relaciones entre jóvenes y hombres mayores tienen características diferentes a las del matrimonio que la hacen centro de reflexión: primero, el espacio donde se desarrolla. En el matrimonio, el espacio del marido era el exterior y el de la esposa el interior, además las habitaciones de hombres y mujeres se encontraban separadas. Con el muchacho el espacio es común, comparten la calle, los lugares de reunión, puntos de encuentro como el gimnasio, espacios donde cada quien se desplaza libremente. Por lo tanto, se hace necesario que el amante persiga al muchacho, lo aceche por donde pase, lo busque en los lugares que frecuenta.

Segundo, el juego entre dos hombres libres genera que el joven pueda elegir entre aceptar o rechazar los cortejos. Para obtener amor del adolescente, hay que ser capaz de convencerlo. Es un juego que nunca se está seguro de ganar; no obstante, en eso radica el interés (Foucault, 2005: 182). Foucault propone como ejemplo el caso del tirano. Relata Jenofonte que Hierón está enamorado de Dailocos y no puede obtener el amor de él por la fuerza o por su dinero, debe conseguirlo con la amistad y de buena manera, porque "tomarlo por la fuerza" no prueba más que el deseo de "hacerse daño a uno mismo". Así lo afirma: "Tomar algo al enemigo contra su voluntad es el mayor de los placeres; en cuanto a los favores de los muchachos, los más dulces son aquellos que conceden voluntariamente" (Foucault, 2005: 183).

Tercero, la cuestión del tiempo también se convierte en un aspecto problemático. En la dietética, el problema era el

instante oportuno del acto; en la económica era el mantenimiento de una estructura racional; pero, en la erótica, el problema es considerado como un aspecto de límites: "¿Cuál será la época a partir de la cual un muchacho será considerado demasiado grande para ser compañero honorable en la relación amorosa? ¿A qué edad ya no es bueno para él aceptar este papel ni para su enamorado querer imponérselo? (Foucault, 2005: 183). Platón decía que el nacimiento de barba marcaba el paso hacia la adultez (Platón, 1981: 309a). Por lo tanto, el cuerpo juvenil se convierte en foco de regularización moral y estética, el muchacho debe resguardar su virilidad en formación. El vigor, la resistencia, el ímpetu son parte de la belleza, y ejercicios como la gimnasia, las carreras y la caza lo forman para alejarlo del afeminamiento.

La belleza se caracteriza por su fugacidad, lo que refuerza la inquietud del amado al ver apartarse de él a su amante cuando este ha dejado de ser un muchacho. Entonces, surge el cuarto problema: ¿cómo es posible la conversión moralmente necesaria y socialmente útil del lazo de amor que debe desaparecer en una relación de amistad? La *philia* o amistad se convierte en una relación por desarrollar, ya que, a diferencia de la amorosa, se la considera una relación para toda la vida que debería convertir el ardor del amor en una amistad. No está bien visto amar a un muchacho que ha sobrepasado cierta edad y tampoco que este se deje amar, pero, si dicho amor se torna en amistad, se borrarán las disimetrías que tiene la relación erótica del muchacho y el hombre mayor. La amistad permite la continuación de la unión de los enamorados, que es tan efímera por el paso del tiempo y el crecimiento del amado.

Igualmente, la amistad permite el afecto, el bienestar mutuo, la semejanza en el carácter y en la forma de vida, y el compartir pensamientos y existencias entre los hombres (Foucault, 2005: 186). Jenofonte describe esta unión como dos amigos que se aman y se miran con felicidad mutua, conversan entre sí con afecto, experimentan entre ellos recíproca confianza y se afligen juntos si les sobreviene alguna dificultad. Con tal conducta, "pasan su vida hasta la vejez amando la amistad y disfrutando de ella" (Jenofonte, 1993a: viii, 18).

Así, la relación de los muchachos se torna en una reflexión sobre el amor. Sin embargo, persiste una inquietud: ¿por qué se centra la preocupación sobre el amor en la relación "homosexual" y no en el matrimonio? La respuesta que encuentra Foucault es que, para los griegos, el eros no es necesariamente "homosexual" ni exclusivo del matrimonio. La diferencia entre el vínculo conyugal y la relación con los muchachos no es que esta última no posea la fuerza del amor y su reciprocidad. Es necesario buscar la diferencia en otro lado. Si se mira la moral matrimonial, específicamente la ética sexual del hombre casado, no apela a la existencia de una relación erótica para constituirse y definir sus reglas, aunque puede que ese lazo exista en la relación. Los principios de conducta y la templanza que se le exige al matrimonio se encuentran determinados por la gestión del *oikos,* el papel de la mujer y la conservación de la descendencia. Por el contrario, cuando se trata de definir la relación de un hombre y un muchacho, se impone la situación de libertad de ambos. Ese juego abierto entre el hombre mayor y el muchacho tiene en cuenta las elecciones, la libertad de movimiento, las preferencias, la no

constricción constitucional y la no descendencia. Estos factores hacen que el principio regulador de las conductas se le pida a la misma relación, "a la naturaleza del movimiento que los lleva uno al otro y del afecto que los une recíprocamente" (Foucault, 2005: 187). Por lo tanto, a la hora de establecer lo que debe ser este amor entre hombres para alcanzar la forma más bella y más perfecta, para determinar qué uso dentro de la relación pueden dar a sus placeres, se hace necesaria la referencia al eros.

La problematización de la relación depende de una erótica y de una forma de reflexión sobre la propia relación, que es "interrogación a la vez teórica sobre el amor y prescriptiva sobre la forma amorosa" (Foucault, 2005: 187). El punto primordial es que la erótica despliega un juego más complejo que el de la económica y la dietética, en donde la moderación se fundaba en la relación consigo mismo, mientras que la relación amorosa entre hombres implica la libertad de ambos, es decir, tanto el dominio de sí del amante como del amado. A su vez, debe tener en cuenta la elección reflexiva que hace uno del otro con respecto a la relación entre sus dos moderaciones.

La moral del muchacho y el papel de la filosofía

En ese juego amoroso que tiene en cuenta las libertades de los enamorados, se tiende a privilegiar el punto de vista del muchacho. Se pregunta con respecto a su conducta y se le ofrecen consejos, recomendaciones y preceptos, "como si fuera importante antes que nada constituir una erótica del objeto amado, o por lo menos del objeto amado en tanto que ha de formarse como sujeto de conducta moral" (Foucault,

2005: 187). Entonces, ¿cómo se configuró la ética griega con respecto a los muchachos? Foucault encuentra en los textos de reflexiones sobre el amor y los placeres, como el *Fedro* y el *Banquete* de Platón, el *Eroticos* del pseudo-Demóstenes y el *Banquete* de Jenofonte, una constante referencia al elogio del joven, además del juego del honor y la vergüenza. Se habla de *aischynē*, "esa vergüenza que es tanto la deshonra que puede marcarnos como el sentimiento que de ella se desprende; se trata de lo que es feo y vergonzoso *(aischron)* y que se opone a lo que es bello o a la vez bello y justo" (Foucault, 2005: 188).

Por un lado, en el *Eroticos,* el enamorado de Epícrates menciona su objetivo: otorgar al amado honra y no vergüenza. Además, se alude a una persistente inquietud para que el joven recuerde que por su nacimiento y posición corre el peligro de que el menor descuido sobre una cuestión de honra lo cubra de vergüenza (Foucault, 2005: 188). Por el otro, en el *Banquete* de Platón, el discurso de Pausanias evoca la diversidad de las costumbres que hablan de lo vergonzoso y lo bello con relación a los muchachos en lugares como Esparta, Tebas, Jonia y Atenas (Platón, 2007: 182a-d). Por su parte, el discurso de Fedro recuerda que no hay mayor bien para un muchacho que un buen amante y para un amante que un buen muchacho. Y rememora el principio que se debe tener por guía cuando se trata del amor de los jóvenes y en la vida en general: la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble.[1]

---

[1] Platón en el *Banquete* afirma que sin el deseo de honor por lo que es noble "ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas

La conducta del joven es importante porque sobre esta se decide su futuro lugar en la ciudad y no como pasará posteriormente que se concentra en la institución del matrimonio. Es de suponer que existen pruebas de muchachos de "dudosa reputación" que ejercieron cargos en las más altas esferas de la vida política griega; no obstante, Foucault destaca que también se tiene testimonio de que eso mismo era objeto de reproche. En el *Eroticos,* se le recuerda al joven Epícrates que una parte de su futuro (con el rango que podrá ocupar en la ciudad) está en juego por la forma, honorable o no, que tenga su comportamiento: "La ciudad, desde el momento en que no necesita llamar a los recién llegados, sabrá tener en cuenta las reputaciones adquiridas".[2]

Constantemente se pone a prueba el honor y valor del joven, por lo que debe formarse, ejercerse y medirse al mismo tiempo. Pero en qué consiste esta prueba, qué debe distinguir Epícrates para ser considerado honorable. Entre los puntos de la educación griega, se encuentra el cuidado del cuerpo, las miradas, la forma de hablar y la calidad de la gente que lo rodea, pero, principalmente, el dominio de la conducta amorosa donde está en juego la distinción entre lo honorable y lo vergonzoso. El texto critica a quienes piensan que el honor del muchacho consiste en el rechazo constante de los solicitantes de su amor. No existe una frontera del honor

---

realizaciones. Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado" (Platón, 2007: 178d).

[2] Demóstenes, *Eroticos,* 55 (en: Foucault, 2005: 190).

entre quienes rechazan a sus pretendientes y aquellos que lo aceptan. Por el contrario, es visto como digno de honor el joven que es pretendido por varios enamorados porque dejar ver sus cualidades. Aquel que elogia a Epícrates da entender que "ser bello y ser amado constituyen una doble suerte *(eytychia)*: es más, hay que servirse de ello como es debido *(orthōs chrēsthai)*" (Foucault, 2005: 191). En este punto, Foucault señala que características como la belleza o el número de enamorados no son en sí mismas ni buenas ni malas, es el uso el que determina su valor moral según un principio que es formulado frecuentemente y que se asemeja al que se encuentra en el *Banquete* de Platón: ninguna situación del muchacho es bella o fea por sí misma, sino es su acción la que determina la belleza o fealdad de su realización (Platón, 2007: 181a y 183d).

Siguiendo este principio, a Epícrates se le dan ciertas indicaciones sobre lo que debe hacer para ejercitar su cuerpo y su alma o para adquirir conocimientos filosóficos; sin embargo, nada se le dice sobre lo que puede o no admitir sobre las relaciones físicas. Se le elogia a Epícrates no dejarse dominar por sus pretendientes, no ceder ante ellos, no someterse y cuidar de sí para seguir siendo el más fuerte. El joven afirma su valor en el dominio amoroso al demostrar que no es "pasivo", que no se deja llevar, que no cede sin combatir para no convertirse en el compañero complaciente de los placeres del otro que ofrece su cuerpo solo por gusto del deleite o por interés. No hay mayor deshonra para un muchacho que aceptar al primero que encuentra o que su reputación esté en discusión porque se le ve pasar de mano en mano o irse a la

intimidad con un pretendiente por interés (FOUCAULT, 2005: 195). No obstante, no hay forma de saber cuántos amantes se deben "dejar pasar" o cuánto habrá que esperar para tener intimidad con alguno. Para Foucault, lo único claro es que no todo debe rechazarse, pero tampoco todo debe aceptarse. La templanza *(sōphrosynē)* es la encargada de distinguir los contactos físicos. Por lo tanto, del *Eroticos* u otros textos, como el *Fedro,* no puede inferirse los actos y gestos que el honor debería rechazar.

Así, la ética griega no se dirige a definir con precisión códigos de comportamientos permitidos y prohibidos; más bien, esta se caracteriza por toda una serie de reflexiones con respecto a la actitud y la relación con uno mismo. En este punto, surge el papel de la filosofía como fundamental en la moral del joven al unirse con el tema socrático de la *epimeleia heautou,* de la inquietud o cuidado de sí y la necesidad también socrática de unir saber y ejercicio *(epistēmē-meletē)*. Siguiendo a Foucault, la filosofía no se muestra como un principio para llevar otra vida ni para abstenerse de todos los placeres. La filosofía es capaz de mostrar cómo convertirse "más fuerte que uno mismo", y, alcanzado esto, da además la posibilidad de ganarles a los demás. Por sí misma, la filosofía es principio de mando, porque ella, y nadie más que ella, es capaz de dirigir el pensamiento.

Así mismo, en esta relación amorosa, donde la belleza del muchacho atrae a tantos enamorados, la filosofía se hace necesaria para la sabiduría del joven, permitiéndole ejercer un dominio de sí y luego sobre los otros. En la dietética, la

cuestión es el dominio de sí y la violencia de un acto peligroso; en la económica, la cuestión es acerca del poder que debe ejercerse sobre uno mismo en la práctica del poder que se ejerce sobre la mujer; y, en la erótica, el problema radica en el punto de vista del muchacho y en saber cómo podrá asegurar su dominio al no ceder ante los demás. Se trata "de la mejor forma de medirse ante el poder de los demás asegurándose a sí mismo su propio dominio" (Foucault, 2005: 196).

El ejemplo de Epícrates, reconoce Foucault, no es una de las formas más elevadas de la reflexión griega sobre el amor, pero sí muestra que su salida de la infancia y el momento en el que alcanza su estado viril constituyen para la moral griega un elemento delicado y difícil. Su juventud, con la belleza que le es propia (a la que todo hombre es sensible por naturaleza) y la posición que le espera en la ciudad, forman un punto de cuidado en donde se juega el honor del muchacho, su reputación y sus papeles futuros como hombre libre. Por ello, el muchacho es puesto a prueba y requiere el dominio de sí para convertir su vida en una obra de arte digna de admirar.

Esta problematización del amor de los muchachos alrededor de su belleza, su honor, su sabiduría y el aprendizaje que requiere son la fuente de la inquietud moral griega. Foucault ve en este punto no la aceptación "libre" de los griegos al placer de los muchachos, sino más bien cómo esta aceptación del placer no era sencilla y dio lugar a toda una producción cultural alrededor de tal atracción: elaboraron una práctica de cortejo, una reflexión moral y un ascetismo filosófico (Foucault, 2005: 198).

Los roles sexuales y la relación social

La reflexión sobre el amor de los muchachos y el uso de la *aprhodisia* se encuentra ligado a un fuerte principio de la cultura griega: el isomorfismo entre la relación sexual y la relación social (FOUCAULT, 2005: 198). Las prácticas se reflexionan, entonces, según las mismas categorías y jerarquías de la sociedad, por lo que el acto sexual es concebido como una relación entre un superior y un inferior, alguien que domina y otro que es dominado, aquel que ejerce la penetración y somete, y aquel que la recibe y es sometido. Este binarismo deja ver que existe un papel intrínsecamente honorable: el rol activo, el que penetra, el que domina y ejerce de esta forma su superioridad.

Como resultado, el papel pasivo es objeto de múltiples conflictos y reflexiones. En este rol se encuentran, como ya se ha mencionado, primero, los esclavos a disposición del amo que por su condición son objetos sexuales y no crean ningún interrogante; segundo, las mujeres, que, por naturaleza, su posición es de inferioridad y no generan tampoco ninguna preocupación; y en el tercer grupo, se encuentran los jóvenes que son tomados como objetos complacientes del otro. El problema con los muchachos es que se trata de hombres libres que por su nacimiento, fortuna y prestigio ocuparán altos rangos en la ciudad. Los muchachos al ser sometidos y dominados en el papel pasivo de la relación no se pueden identificar con este rol, sino debe generarles un solo sentimiento: vergüenza. De esta forma, la posición del muchacho es objeto de inquietud. Si bien se encuentra en una posición de "inferioridad", no es igual a la de un esclavo o a la de la

mujer, ya que su condición libre lo llevará a ser un ciudadano y un sujeto "activo" de la polis.

Aristóteles, en la *Política,* habla de las formas de autoridad y las formas de gobierno de la familia, aseverando que gobernar a los esclavos no es gobernar seres libres; gobernar a una mujer es ejercer un poder "político" en el que las relaciones son de permanente desigualdad; y el gobierno de los niños, en cambio, puede considerarse como un "real" gobierno del otro, basado en el afecto y la superioridad de la edad: "De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa, la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene pero imperfecta" (Aristóteles, 1994: i, 1259 a 1260a). La educación se convierte en un tema necesariamente importante, pues "las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política" (Aristóteles, 1994: i, 16, 1260b). Este es un reflejo de la posición particular del muchacho y la preocupación moral acerca de ellos.

Otro ejemplo es el discurso de Esquines en el *Contra Timarco*. Su argumentación pretende mostrar la inmoralidad de Timarco por sus conductas sexuales haciendo uso de la ley ateniense que prohíbe al que se ha entregado a la prostitución ejercer alguna magistratura, embajada o sacerdocio, ser admitido en el número de los nueve arcontes, desempeñar las funciones del heraldo, cumplir las funciones de abogado público, además que no podrá expresar más su opinión ante el Consejo o ante el pueblo (Esquines, 1969: 19-20). Esta ley

muestra la deshonra pública y la descalificación, tanto cívica como política, que puede tener un hombre por su inapropiada conducta sexual al considerar que "el que ha traficado con su cuerpo en la infamia, venderá también sin vacilar los intereses de la república" (Esquines, 1969: 29). En el discurso, se acusa a Timarco de pasar en su juventud por numerosas manos y no siempre estas eran honorables; recibió regalos, fue mantenido y vivió con Anticles, Pitálaco y Hegesandro; también se le vio con personas "burdas y groseras", como Cidónides, Autóclides y Tersandro (Esquines, 1969: 40-56). En consecuencia, se le juzga no por haber vivido relaciones amorosas con hombres, sino por haberse "prostituido".

Cabe aclarar que Timarco no ha sido un prostituido "profesional", pero el discurso de Esquines deja ver que su comportamiento es muy parecido al de aquellos que lo hacen. Sus acciones distan de los que aman a los hombres de una manera honrosa. Esquines, quien se reconoce a sí mismo inclinado por el amor a los muchachos, asevera que Timarco se colocó en la posición "inferior y humillante de ser un objeto de placer para los otros; este papel lo quiso, lo buscó, se complugo en él y de él sacó provecho" (Foucault, 2005: 202). Esta es la situación que Esquines, y en general la ética griega, encuentra como incompatible moral y políticamente con el ejercicio del poder en la ciudad: ser gobernados no por alguien que prefiera los amores masculinos, sino por la autoridad de un jefe que anteriormente se identificó con el papel de objeto de placer para los otros.

Para Foucault, este reproche a los comportamientos de Timarco indica visiblemente que en la sociedad griega, que

admitía relaciones sexuales entre hombres, está presente una dificultad provocada por la yuxtaposición de una ética de la superioridad viril y una concepción de toda relación sexual según el esquema de la penetración y de la dominación masculina. Como resultado, se tiene un papel activo lleno de valores positivos y un papel pasivo negativo al ser caracterizado como un rol de dominación e inferioridad. Esta situación se denomina como "la antinomia del muchacho" (Foucault, 2005: 203). Por un lado, el joven es reconocido como objeto de placer y como el único objeto honorable y legítimo en el amor masculino. Por el otro, no debe reconocerse ni identificarse con el rol de objeto, debe rechazarlo por su papel futuro en la ciudad. En consecuencia, no es un problema para los griegos experimentar placer con un muchacho; no obstante, para el adolescente, el ser objeto de placer y reconocerse en ese rol constituye una gran dificultad. La relación "que debe establecer consigo mismo para volverse hombre libre, dueño de sí y capaz de triunfar sobre los demás, no podría coincidir con una forma de relación en la que sería objeto de placer para otro" (Foucault, 2005: 204).

Entre el hombre y el joven no hay, no puede, ni debe haber comunidad de placer. A nadie se le condena más severamente que a los muchachos que pueden encontrar placer en desempeñar este papel, lo cual no quiere decir que el muchacho cuando ceda ante el hombre lo haga con total desprecio. El muchacho no debe ceder si no experimenta admiración y afecto por su amante, lo que lo hace anhelar darle placer a su enamorado. Él no debe buscar experimentar un placer físico, ni tomar placer exactamente del placer del hombre, "si

cede cuando es debido, es decir sin demasiada precipitación ni de mala gana, habrá de sentirse contento al dar placer al otro" (Foucault, 2005: 206). La gran pregunta de la moral griega se concentra en cómo integrar esta relación del joven y el hombre mayor en un conjunto más amplio y permitirle transformarse en un tipo muy distinto de relación, es decir, cómo transformar este tipo de amor en un vínculo definitivo y socialmente preciado. En este punto, surge la importancia de la amistad.

Por consiguiente, asevera Foucault, haríamos mal en creer que los griegos puesto que no prohíben el amor entre hombres no se inquietaban por sus implicaciones. Más que cualquier otra relación sexual, esta era el foco de su interés y todo apunta a su inquietud por ella. La preocupación griega iba dirigida al objeto del placer, tanto el placer que se obtiene con los demás como el poder que se ejerce sobre sí mismo (Foucault, 2005: 206). En esta parte de la problematización, es decir, en hacer del objeto de placer el sujeto dueño de sus placeres, es donde la erótica filosófica, específicamente la reflexión platónico-socrática sobre el amor, se desarrollará y tomará su importancia.

El verdadero amor: la reflexión platónico-socrática

La reflexión de la erótica no solo se concentró en la elaboración de la conducta del joven con respecto a la libertad, la virilidad y una cierta estilización del uso de la *aphrodisia*, sino que, a su vez, problematizó la actividad sexual en relación con la verdad. Esta cuestión de las relaciones entre uso de

los placeres y acceso a la verdad se desarrolló "bajo la forma de una interrogante acerca de lo que debe ser el verdadero amor" (FOUCAULT, 2005: 209). Esta relación entre el acceso a la verdad y la austeridad sexual se despliega específicamente en el amor a los muchachos. Como ya se había mencionado, no se conocen los tratados sobre el amor escritos por Antístenes, Diógenes el Cínico, Aristóteles o Teofrasto, para hablar de todas las formas que pudo tomar la filosofía del eros (FOUCAULT, 2005: 210). No obstante, conocemos la doctrina platónico-socrática que constituye un punto fundamental en la reflexión, como lo muestran los diálogos de Plutarco, los *Amores* del pseudo-Luciano o los discursos de Máximo de Tiro.

La filosofía de Platón se caracteriza por distanciarse de la erótica común, que se preguntaba por la buena conducta y honor del muchacho, para enfocarse en el tema de la verdad y de la ascesis. Este cambio en la problematización del amor masculino tendrá importancia luego "para la transformación de esta ética en una moral de la renuncia y para la constitución de una hermenéutica del deseo" (FOUCAULT, 2005: 210). En el *Banquete* y el *Fedro,* encontramos gran parte de los discursos que se dicen por lo general sobre el amor. Entre los discursos-testimonios del *Banquete,* se destacan: Fedro, Pausanias, Erixímaco, Agatón; y en el *Fedro,* Lisias y el primer contradiscurso irónico que expone Sócrates. En estos diálogos, surge una y otra vez la cuestión fundamental en la erótica del consentimiento: "¿Debe ceder el joven, ante quién, en qué condiciones y con qué garantías? Y aquel que lo

ama ¿puede desear legítimamente que ceda con demasiada facilidad?" (Foucault, 2005: 210).

En el primer discurso del *Banquete,* Fedro afirma que "no hay mayor bien para un recién llegado a la juventud que un buen amante y para un amante que un buen amado" (Platón, 2007: 178c). Lo que debe guiar durante toda su vida a los hombres que tienen la intención de vivir noblemente es el amor del uno al otro, que funda como principio general "la vergüenza ante las feas acciones y el deseo de honor por lo que es noble" (Platón, 2007: 178d). A continuación, Pausanias distingue dos clases de amores para saber a cuál se debe elogiar. Por un lado, el eros de Afrodita que es vulgar y lleva a amar más al cuerpo que al alma; y, por el otro, el eros que procede de Urania y en el que no participa la mujer, este es el amor de los muchachos y se dirige exclusivamente a lo masculino, "al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia" (Platón, 2007: 181c). Así mismo, en el *Fedro,* se encuentra la pregunta por ante quién ceder, a quién concederle favores y cuestiones comunes a la erótica, como el amor hacia el cuerpo antes de conocer el carácter del amado, la amistad y el cultivo de sus lazos, la sensatez y el dominio de uno mismo contra los desenfrenos del placer, el desprecio al afeminado y el cuidado del honor del joven (Platón, 1993: 232a-241d).

Puede pensarse que el discurso de Aristófanes en el *Banquete,* conocido por explicar la búsqueda del amor a través de encontrar la media mitad, va más allá de los problemas frecuentes de la erótica. No obstante, sí tiende a contestar la pregunta del consentimiento y lo hace de una forma un poco controversial,

ya que el relato mítico de las mitades contraría la disimetría de edades, sentimientos y comportamientos entre el amado y el amante. Aristófanes con su narración establece entre el joven y el hombre mayor igualdad y simetría al hacerlos nacer de la misma partición, lo que conlleva a que el *erasto* y el *erómeno* presenten el mismo deseo y placer. Aquellos que tienen como otra mitad a un hombre "aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza, algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos" (Platón, 2007: 191e-192a). Por ende, toda la complejidad de la disimetría entre el hombre y el muchacho se reduce a encontrar la media mitad perdida, según Aristófanes.

Los dos primeros discursos del *Fedro* afirman que un muchacho no debería ceder ante aquel que lo ama; mientras que los primeros discursos del *Banquete* aseveran que es bueno ceder si se hace como es debido y con un amante de mérito. Frente a este panorama de discursos, la reflexión erótica platónica parte de la pregunta común por el lugar que debe ocupar la *aphrodisia* en la relación amorosa, pero solo retoma estos cuestionamientos usuales para mostrar cómo las contestaciones habituales han dejado de lado el problema principal. La respuesta de Platón cambia completamente la problematización de las preguntas que eran tradicionales en los debates sobre el amor, introduciendo transformaciones

y desplazamientos primordiales planteados en la lectura de Foucault de la siguiente forma:

1. *Desplazamiento del asunto de la conducta amorosa a la pregunta sobre el ser del amor.* Como se ha venido planteando, la erótica se centra en la pregunta por cómo deberá comportarse el amante para alcanzar a su enamorado y cómo, después de resistir, el amado deberá ceder. No obstante, Platón, en voz de Sócrates y Diotima en el *Banquete,* rechaza los discursos de sus anteriores interlocutores y plantea la cuestión de saber qué es el amor mismo, cuál es su naturaleza y después cuáles son sus obras (Platón, 2007: 201d). Genera así un desplazamiento de la pregunta por la conducta a la del ser mismo de este amor masculino, es decir, de la cuestión deontológica a la ontológica.

Este cambio implica una modificación en el objeto mismo del discurso. Diotima reprocha a Sócrates, y a todos los interlocutores anteriores, el haber buscado por el lado del amado el principio de lo que es el amor atribuyéndole sus méritos indebidamente: "Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros es lo amado y no lo que ama" (Platón, 2007: 204b). Sin embargo, la verdad de lo que es el amor hay que exigírsela no al amado, sino al que ama. Esto trae como consecuencia que el discurso sobre el amor ya no sea un "elogio", porque el amado hacía a Eros totalmente bello, "pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso" (Platón, 2007: 204c). Mientras que el discurso centrado en el que ama tiene un carácter diferente, al considerar a Eros como de naturaleza "intermedia", es

decir, no es ni bueno ni bello, pero tampoco es feo o malo. Por una parte, "es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa (…) compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida" (Platón, 2007: 204d). Por ende, la naturaleza del amor del que ama es a veces afortunada, pero en ocasiones miserable.

2. *Desplazamiento de la cuestión del honor del muchacho a la del amor a la verdad.* A pesar del giro que introduce Diotima del amado al amante, la cuestión del objeto del amor sigue presente, pero en términos diferentes. El punto de reflexión del eros se encontraba en la forma de amor honrosa de los enamorados y se preguntaba cómo era la belleza de su alma y su cuerpo. Ahora bien, la pregunta platónica por lo que es el amor mismo es la que determina lo que en verdad es su objeto; en este caso, Diotima muestra a Sócrates que el amor busca "lo bello en sí mismo", desencadenando en Platón el tema de que es al alma de los muchachos, más que a su cuerpo, a donde debe dirigirse el amor. Cabe aclarar que Platón no es el primero ni el único en establecer la inferioridad del cuerpo y la superioridad del alma, por ejemplo, Jenofonte, en voz de Sócrates, también lo hace. La diferencia se encuentra en la forma en que establece la inferioridad del amor por el cuerpo que no es fundada, como tradicionalmente se hace,

en la dignidad del muchacho amado y el respeto que se le debe, sino en aquello que, en el propio amante, determina el ser y la forma de su amor como su deseo de inmortalidad, su aspiración a lo bello en su pureza o la reminiscencia de lo que vio arriba en el cielo (Foucault, 2005: 218).

Así mismo, Foucault aclara que tanto en el *Banquete* como en el *Fedro* no existe una línea divisoria definida e inquebrantable entre "el mal amor del cuerpo y el buen amor del alma". Por más que se haya establecido una inferioridad en relación con el cuerpo, este no se excluye totalmente ni se le condena para siempre. El *Banquete* menciona un movimiento continuo: de la belleza de un cuerpo, hacia todos los cuerpos bellos, después hacia las bellezas de las almas, luego hacia la belleza que reside en las normas de conducta, las leyes y la ciencia, hasta que finalmente alcanza la "belleza absoluta", que es la "belleza en sí" (Platón, 2007: 210a-211c). Por consiguiente, el recto amor a los jóvenes lleva a divisar aquella belleza (Platón, 2007: 211b). En conclusión, para Platón, no es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente al verdadero amor, sino que es la relación con la verdad.

3. *Desplazamiento de la cuestión de la disimetría en la relación amorosa a la de la convergencia del amor.* Previamente, se planteaba el problema del joven que no podía ser sujeto en la relación sexual, es decir, no podía existir una simetría entre el amante y el amado. El deseo y el placer se encontraban solo del lado del amante, mientras que el joven únicamente podía anhelar dar placer, sentir admiración y reconocimiento. Frente a esta situación, era necesario esperar el momento en que el "arrebato del amor" con sus ardores hubiera cesado y

con la edad los amantes se convirtieran en amigos, vinculándose en una relación de reciprocidad. No obstante, cuando el eros es relación con la verdad, como lo plantea la tradición platónico-socrática, los dos amantes no podrán encontrarse más que con la condición de que el amado, al igual que el amante, haya sido conducido a la verdad por la fuerza misma del eros. En otras palabras, en la erótica platónica, el amado no podría continuar en su posición de objeto de placer esperando tan solo recibir los consejos y conocimientos que le son imprescindibles para su formación. Ahora, el muchacho necesita convertirse en sujeto de la relación amorosa.

En el final del tercer discurso del *Fedro,* se encuentra el giro de la actitud del muchacho en la relación amorosa. Cuando el amado ve a su amante y se empiezan a tocar los cuerpos en los gimnasios y en otros lugares públicos, mana lo que Zeus llamó "deseo" cuando estaba enamorado de Ganimedes y lo inunda caudalosamente, lo empapa y lo rebosa. Se enciende de amor el alma del amado. Entonces, el joven comienza a amar, pero no sabe qué le pasa, ni puede expresarlo. Siente ansias de ver, tocar, besar, acostarse al lado de su amante y, "henchido de deseo, desconcertado, abraza al amante y lo besa, como se abraza y se besa a quien mucho se quiere, y cuando yacen juntos, está dispuesto a no negarse, por su parte, a dar sus favores al amante, si es que se los pide" (Platón, 1993: 255b-256a).

En conclusión, se observa en el arte de cortejar platónico, que Foucault denomina "dialéctica del amor", a los dos amantes en dos movimientos exactamente análogos, el amante y el amado son ambos sujetos de la relación amorosa, eliminando

la disimetría. Ahora, el amor es el mismo, ya que, para uno y para otro, es el movimiento que los lleva hacia la verdad.

4. *Desplazamiento de la virtud del muchacho al amor del maestro y a su sabiduría.* Un punto fundamental en la erótica se concentraba en el honor del muchacho, quien debía resistir y controlar con mesura la gran fuerza que es el amor. No obstante, desde el momento en que eros se dirige a la verdad, es aquel que se encuentra más adelantado en el camino del amor, aquel que realmente es el más enamorado de la verdad, quien podrá guiar al otro. Como consecuencia de este vínculo con la verdad, surge en la relación amorosa un nuevo personaje: el del maestro, que viene a ocupar el lugar del enamorado, pero "que por el dominio completo que ejerce sobre sí mismo invierte el sentido del juego, revuelve los papeles, plantea el principio de una renuncia a las *aphrodisia* y se convierte, para todos los jóvenes ávidos de verdad, en objeto de amor" (Foucault, 2005: 221). Por lo tanto, el punto de focalización cambia del muchacho a la figura del maestro, porque aquel que es más sabio en el amor también lo será en la verdad y se convertirá en el maestro de la verdad. Su función será enseñar al amado cómo triunfar sobre sus deseos y volverse "más fuerte que él mismo".

El *Banquete* de Platón ejemplifica claramente la aparición de esta nueva figura. En la última escena, son los jóvenes bellos y con tantos pretendientes, representados en la figura de Alcibíades, los que se han enamorado de Sócrates. A Cármides, el hijo de Glaucón; a Eutidemo, el hijo de Diocles; y a muchos otros, Sócrates se ha entregado como amante, "mientras que luego resulta, más bien amado en lugar de

amante" (Platón, 2007: 222b). Los muchachos persiguen a Sócrates, lo seducen y quieren de él sus favores, es decir que les comunique el tesoro de su sabiduría: "Siempre que Sócrates está presente a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos" (Platón, 2007: 223a). Pero lo que ellos desconocen del filósofo y lo que Alcibíades descubre es:

> Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara (Platón, 2007: 223a).

Más adelante, Alcibíades cuenta la forma en que acecha a Sócrates, se queda con él, lo invita a hacer gimnasia, lo invita a cenar, lo persuade de quedarse a dormir y al estar juntos en la misma habitación le dice: "Tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo

mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú" (Platón, 2007: 218c-d). A pesar de todas estas insinuaciones y declaraciones, la respuesta de Sócrates es de desprecio, "él salió completamente victorioso" frente a la seducción. Así pues, Alcibíades se levanta después de haber dormido con Sócrates, no de otra manera que si se hubiese acostado con su padre o con su hermano mayor (Platón, 2007: 219d). Precisamente, Sócrates es amado por los muchachos en la medida misma en que él es capaz de resistir a sus encantos, lo que no quiere decir que no sienta por ellos amor ni deseo, sino que "se ve llevado por la fuerza del verdadero amor y que sabe verdaderamente amar a lo verdadero que hay que amar. Diotima lo había dicho antes: entre todos, él es el sabio en materia de amor" (Foucault, 2005: 221).

En conclusión, el honor del muchacho queda a un lado para centrarse en la sabiduría del maestro que marca el objeto del verdadero amor y el principio que impide ceder. Ahora, el juego amoroso es diferente. Sócrates introduce un nuevo tipo de dominio de sí: el que ejerce el maestro de verdad y para el cual está calificado por la soberanía que ejerce sobre sí. Sócrates es capaz de ejercer un dominio sobre sí mismo y se coloca como el más alto objeto de amor al que pueden dirigirse los jóvenes y también como el único que puede transformar el amor que profesan los muchachos a la verdad (Foucault, 2005: 222).

Así, la erótica platónico-socrática da respuesta a ciertos aspectos problemáticos tradicionales de la erótica en la cultura griega. Primero, responde a la dificultad que se encontraba en

las relaciones entre hombres y jóvenes debido a la posición de los muchachos como objetos de placer. Frente a esta situación, Platón se aleja de la cuestión del objeto del placer y se desplaza de la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo y a la relación de amor como una relación con la verdad. Ahora la relación amorosa se encuentra tanto en quien es amado como en quien está enamorado y el papel del joven amado pasar a ser el de un enamorado del maestro de verdad. Así mismo, supera el desafío lanzado por Aristófanes que mostraba la razones problemáticas entre el sujeto activo y el objeto de placer, al cambiar el juego por el del maestro de la verdad que enseña y guía al muchacho lo que es la sabiduría.

Segundo, la erótica platónica introduce como asunto esencial en la relación de amor la cuestión de la verdad bajo una forma distinta a la de someter los apetitos en el uso de los placeres. La tarea del enamorado es reconocer que verdaderamente el amor lo posee y la labor ética que necesitará hacer será descubrir y considerar siempre esa relación con la verdad que es el motivo oculto del amor. Y si, para Aristófanes, era la búsqueda de la otra mitad de sí mismo lo que el individuo busca en el otro, para Platón, es la verdad con la que el alma tiene su parentesco. Como resultado, la reflexión platónica tiende a apartarse de la problematización tradicional que giraba alrededor del objeto de placer y se desplaza al cuestionamiento sobre el amor que girará alrededor del sujeto y de la verdad de que es capaz (Foucault, 2005: 223).

Tercero, la erótica socrática, tal como Platón la enseña, plantea cuestiones comunes en los debates y discursos sobre el amor; pese a esto, tampoco define las conductas que se podrían

considerar como honorables o deshonrosas. Describe el camino, las dificultades, los sucesos, los esfuerzos y los retos que conducen al reconocimiento del propio ser y al trabajo sobre sí mismo. El *Banquete* y el *Fedro* “indican el paso de una erótica modelada según la práctica de ‘corte’ y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso común a la verdad” (Foucault, 2005: 223).

Igualmente, se da un desplazamiento de la interrogante ética. Lo que encuentra Foucault acerca de la reflexión sobre el uso del amor y la actividad sexual *(chrēsis aphrodisiōn)* se refería al placer y a su dinámica, la cual requería un dominio de sí para su justa práctica. En la reflexión platónica sobre el amor, “la interrogante concierne al deseo que hay que conducir a su verdadero objeto (que es la verdad) mientras él mismo le reconoce por lo que es en su ser verdadero” (Foucault, 2005: 224). El combate contra el desbordamiento y violencia de los apetitos se da en una doble relación con la verdad: relación con su propio deseo cuestionado en su ser y relación con el objeto de su deseo reconocido como ser verdadero (Foucault, 2005: 224). En este punto, Foucault señala la formación de la interrogante del hombre de deseo. La tradición que deriva de Platón será fundamental a lo largo del tiempo, cuando la problematización de la conducta sexual sea reelaborada a partir del “alma de concupiscencia” y del desciframiento del deseo.

En conclusión, la reflexión filosófica griega que se deriva de la preocupación por el amor a los muchachos implica, siguiendo a Foucault, una paradoja histórica. Por un lado, tenemos la aprobación y elogio al amor masculino, particularmente

por los jóvenes, que, posteriormente, será condenado con severidad hasta el día de hoy; por el otro, tenemos la más rigurosa exigencia de la austeridad en el amor a los muchachos. Ciertamente no lo condenaron ni lo prohibieron y, aun así, "es en la reflexión sobre el amor de los muchachos donde vemos formularse el principio de una 'abstención indefinida', el ideal de una renuncia de la que Sócrates, por su resistencia sin falta a la tentación, da el modelo, y el tema de que esta renuncia detenta por sí misma un alto valor espiritual" (Foucault, 2005: 225).

Así, Foucault muestra cómo en la cultura griega, particularmente en el amor a los muchachos, se encuentran presentes algunos de los elementos principales de una ética sexual que posteriormente rechazará el amor entre personas del mismo sexo: "La exigencia de una simetría y de una reciprocidad en la relación amorosa, la necesidad de un combate difícil y de largo aliento consigo mismo, la purificación progresiva de un amor que no se dirige más que al ser mismo como sujeto de deseo" (Foucault, 2005: 225). No obstante, este "ascetismo" no era una forma de deslegitimar o descalificar esta clase de amor, por el contrario, era una manera de estilizarlo y valorizarlo. En los dos primeros siglos de nuestra era, es en donde el elogio, valorización y reflexión sobre el amor de los muchachos pierde por lo menos "intensidad, seriedad y lo que tenía de vivo". Esto no quiere decir que la práctica haya desaparecido, sino que hay un desinterés y un desvanecimiento de la importancia que se le reconoce en el debate filosófico y moral.

El cambio de la cultura griega a la romana determina y presenta factores que muestran la apatía y la esterilidad en el tema del amor a los jóvenes. Entre los cambios, se encuentra el paso de las instituciones griegas a las romanas, donde la cuestión de los muchachos como objetos de placer se desvanece. Los hijos de las buenas familias se encontraban "protegidos" por el derecho familiar y por las leyes públicas. El amor de los muchachos se practicaba mayoritariamente con los jóvenes esclavos, que sobre su estatuto no hay que preocuparse. Las formas que tomaron las prácticas pedagógicas y sus modos de institucionalizar hacían más dificultoso la valorización de la relación con los muchachos en términos de la educación. Y para finalizar, de manera general, se da una disminución de la importancia de las relaciones personales de *philia* o amistad, así como una valorización del matrimonio y del lazo afectivo entre esposos. Por estas razones, el amor entre hombres dejará de constituirse como foco de discusión teórica, filosófica y moral.

Durante mucho tiempo, el motivo de valorización filosófica del amor masculino, precisamente esa dificultad de pensar las relaciones entre hombres y el uso de las *aphrodisia* con todos los elementos que las constituían, como la fuerte distinción entre el erasto y el erómeno, el dilema de la pasividad, la diferencia de edad y lo que implica, la falta de simetría al amar y, por consiguiente, la falta de regulación interior y de estabilidad de pareja, generó un modo de vida, una estética de la existencia, y consolidó un paisaje teórico bastante diferente. Posteriormente, estos aspectos y las dificultades que traen, entre otros factores, son los que convierten a la

homosexualidad tan solo en un gusto, un hábito, una preferencia que pueden tener su tradición, pero "que no podrían definir un estilo de vida, una estética de la conducta y toda una modalidad de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad" (Foucault, 2003b: 177). Cuando se le interrogue, en lugar de buscar en el amor masculino "una de las formas más altas posibles del amor", se le objetará como una insuficiencia radical su incapacidad de dar un lugar a las relaciones de placer y se le catalogará como una relación imperfecta.

Así, se genera un movimiento del amor a los muchachos hacia el matrimonio y la mujer que no terminará, sino mucho más tarde, cuando se edifique una concepción absolutamente unitaria del amor, donde la experiencia de los placeres sexuales serán asociados con el mal, el comportamiento deberá someterse a la forma universal de la ley y el desciframiento de deseo será una condición indispensable para tener acceso a una existencia purificada. En esta nueva erótica centrada en la relación heterosexual, el placer sexual se instala en el centro de la relación matrimonial como principio y como prenda de la relación de amor y de amistad. Plantea una simetría, una doble actividad del amar presente en los dos cónyuges, a diferencia de la erótica tradicional con una fuerte polaridad y desproporción entre el amante y el amado. Este modelo llega hasta nuestros días como una erótica unitaria, organizada bajo el modelo de la relación hombre-mujer e incluso marido-mujer, que posterior a esos primeros siglos trazará un límite riguroso entre "homosexuales" y "heterosexuales", y una fuerte oposición entre ellos como dos estilos de vida diferentes.

Capítulo IV
Una aproximación ética y estética a la homosexualidad en el presente

Escribir no me interesa más que en la medida en que la escritura se incorpora a la realidad de un combate a título de instrumento, de táctica, de clarificación.

Foucault (1978: 21)

Este último capítulo plantea cuál es la propuesta de Foucault respecto a una ética homosexual hoy. La forma ética de constituirnos a nosotros mismos como sujetos morales ha estado determinada por las instituciones jurídicas, los mandamientos religiosos, y existe todo un dispositivo y un discurso que dice lo que es "racional" y propio de un ser humano. Sin embargo, hoy nos encontramos en un momento "pagano" similar a los griegos, rechazamos que la ley moral, cívica y "científica" determine nuestra forma de comportarnos, por lo que el problema de una ética entendida como la manera que uno debe dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo. Particularmente, los movimientos homosexuales actualmente sufren por el hecho de no poder encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Estos se han integrado al sistema jurídico-social y al dispositivo de la sexualidad al que parecían oponerse. No

obstante, es posible pensar una estética de la existencia que permita a los homosexuales mostrarse como fuerzas creadoras de nuevos modos y estilos de vida que tienen como fuente de resistencia los cuerpos, las identidades y los placeres. A partir de este pensamiento de Foucault, actualmente se encuentran los estudios de género, LGBTI y *queer,* intentando replantear los movimientos homosexuales desde un tipo de revolución micropolítico y un discurso contrasexual.

Una práctica de la libertad para los movimientos homosexuales

En un pensamiento como el nuestro, puede decirse que la relación entre dos individuos del mismo sexo no se problematiza a partir del placer con la estética de su uso, se cuestiona, ante todo, a partir del punto de vista del sujeto del deseo: ¿cómo se forma en un hombre un deseo que tiene por objeto otro hombre? Sabemos bien que es del lado de una cierta estructuración de este deseo (del lado de su ambivalencia o de su falta) donde se busca el principio de una respuesta. En la actualidad, pensamos que las prácticas de placer entre compañeros del mismo sexo parten de un deseo cuya estructura es particular, pero admitimos, si somos "tolerantes", que la singularidad de un deseo homosexual no es una razón para someterla a una moral, ni a una legislación diferente a la de las parejas heterosexuales. Así, aceptamos la singularidad de este deseo que no se dirige al otro sexo, pero, al mismo tiempo, afirmamos que no se le debe otorgar a este tipo de relaciones un valor menor que a las heterosexuales, ni reservarle una situación particular (Foucault, 2005: 177).

Esta situación es muy distinta en los griegos; para ellos, el deseo se dirigía a todo lo que era deseable y tenía un mayor valor si se dirigía a lo más bello y más honorable, independientemente de si se trataba de un muchacho o una muchacha, pero también pensaban que, cuando el deseo era entre dos individuos de sexo masculino, debía generar una conducta particular. Los griegos no consideraban que un hombre necesitara de "otra naturaleza" para amar a otro hombre, pero sí pensaban que los placeres que surgían de las relaciones homosexuales requerían de una moral distinta de la que se tenía cuando se trataba de amar a una mujer. En otras palabras, la relación entre hombres "no revela, en quien la experimenta, una naturaleza extraña, pero su uso requería de una estilística propia" (Foucault, 2005: 177). Por lo tanto, en la cultura griega, los amores masculinos fueron objeto de pensamientos, reflexiones y discusiones acerca de las formas que deberían tomar o del valor que podía reconocérseles. A pesar de ser una práctica libre, se convirtieron en dominio de cuestionamiento y de preocupaciones morales que generaron toda una reflexión acerca de cómo hacer lo más bella posible la relación entre hombres a través de una estética de la existencia.

Desde esa perspectiva, actualmente es necesario intentar retomar la cuestión en otros términos que los de la "tolerancia" hacia la homosexualidad. La pugna entre el amor masculino y el amor a las mujeres es más que una "justa literaria" o el conflicto de las dos formas de deseo sexual luchando por la supremacía o por su derecho respectivo a la expresión. Se trata más bien de "la confrontación de dos formas de vida,

de dos maneras de estilizar el propio placer, y de los discursos filosóficos que acompañan a esa elección" (FOUCAULT, 2003b: 202). La declinación del amor masculino a lo largo de la historia como tema vivo de una estilística de la existencia nos hace preguntarnos ¿qué ética sexual y estética de la existencia puede plantearse desde la homosexualidad actualmente? Para responder esta cuestión, se señalan algunos puntos para la reflexión.

Según Foucault, la sexualidad, tal como hoy en día la conocemos, ha llegado a ser una de las fuentes más productivas de nuestra sociedad y de nuestro ser. Se considera que la sexualidad constituye el secreto de la vida cultural creadora y es más bien un proceso que se inscribe en nuestra necesidad actual de crear una nueva vida a partir de nuestras elecciones sexuales. Una de las consecuencias de pensar la sexualidad como "el secreto" es que el movimiento homosexual se ha quedado en la reivindicación de derechos exigiéndole a la sociedad solo tolerancia o aceptación. Cabe aclarar que esta exigencia es fundamental. Lo primero que necesita un individuo es la libertad de elegir su sexualidad, incluyendo la libertad de expresión de tal elección. Sobre este punto, se han producido notables cambios en el plano legislativo; no obstante, Foucault considera que aún debemos dar "un paso adelante" hacia "la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura, nuevas formas que se habrán de instaurar a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas" (FOUCAULT, 1999a: 418).

El movimiento homosexual ha adoptado como objetivo un determinado número de liberaciones de una moral

"opresiva", pero esta liberación no ha hecho aparecer "el ser dichoso y pleno de una sexualidad en la que el sujeto habría alcanzado una relación completa y satisfactoria" (Foucault, 1999a: 395-396). Se tiene la idea de que es necesario liberar nuestra sexualidad, no obstante, siguiendo a Foucault, esto es una trampa temible. Este tipo de discurso es de hecho un formidable instrumento de control y de poder, porque "se sirve, como siempre de lo que dice, lo que siente, de lo que espera la gente. Explota su tentación de creer que basta para ser felices franquear el umbral del discurso y levantar alguna otra prohibición. Y acaba recortando y domesticando los movimientos de revuelta y de liberación" (Foucault, 1978: 245). Todo esto tiene que ver con la idea de que la sexualidad no es fundamentalmente lo que teme el poder, sino más bien el instrumento por el que el poder se ejerce. Las relaciones de poder son por encima de todo productivas, por lo que el rechazo y la prohibición, lejos de ser las formas esenciales que adopta el poder, no son sino sus límites extremos (Foucault, 1978: 250-251).

Para decirlo de un modo esquemático, existiría deseo, pulsión, prohibición, represión, interiorización, y haciendo saltar esas prohibiciones, es decir, liberándose de ellas, se resolvería el problema. Sin embargo, las prohibiciones poco a poco se han ido levantando y el problema persiste, lo que lleva a pensar que la cuestión se encuentra en otro lado. De acuerdo con Foucault, falta por completo el problema ético de la práctica de la libertad: cómo se puede practicar la libertad. Por ello insiste más en las prácticas de libertad que en los procesos de liberación. El problema concretamente en

relación con la sexualidad es ¿tiene algún sentido decir "liberemos nuestra sexualidad"? ¿El problema no es, más bien, el de intentar definir las prácticas de la libertad mediante las cuales pudiera definirse qué son el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? (Foucault, 1978: 251). Este es el problema ético para nuestro presente que propone el autor: la definición de las prácticas de libertad, en vez de la afirmación, cada vez más repetitiva, de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.

La pregunta fundamental es ¿cómo sería esta práctica de la libertad? ¿Qué tipo de ética podemos construir hoy, cuando no deseamos que nos rijan imperativos morales, religiosos y legislativos? Para Foucault, el pensamiento político del siglo XIX (y quizás habría que remontarse más lejos a Rousseau y Hobbes) ha pensado el sujeto político esencialmente como sujeto de derecho, ya sea en términos naturalistas o bien en los términos del derecho positivo, dejando de lado la cuestión del sujeto ético en el pensamiento político contemporáneo. Esto ha hecho que los movimientos de liberación sexual exijan una demanda de derechos, pero sufren por el hecho de que no pueden encontrar ningún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética. Necesitan una ética, pero no pueden encontrar ninguna "fundada en el autodenominado conocimiento científico de lo que es el yo, lo que es el deseo, lo que es el inconsciente y demás" (Foucault, 2001b: 263-264).

Por lo tanto, lo primero que deben hacer los movimientos sexuales es tomar posición respecto de la cuestión de la identidad y la verdad de esta, puesto que "las relaciones que

debemos mantener con nosotros mismos no son relaciones de identidad; más bien, han de ser relaciones de diferenciación, de creación, de innovación. Es muy fastidioso ser siempre el mismo. No debemos excluir la identidad si la gente encuentra su placer mediante el cauce de esta identidad, pero no hemos de considerar esta identidad como una regla ética universal" (Foucault, 1999a: 421). Por ejemplo, la identidad sexual ha sido muy útil políticamente, pero, siguiendo a Foucault, es una identidad que nos limita y tenemos (y podemos tener) el derecho de ser libres deshaciéndonos de ella, si es necesario.

Hoy los movimientos llamados de "liberación sexual" se caracterizan por ser movimientos que parten del dispositivo de la sexualidad en que nos encontramos, haciendo que funcione plenamente, pero, al mismo tiempo, se desplazan respecto a ese mecanismo, se desligan de él y lo desbordan (Foucault, 1978: 247). Por un lado, las luchas de estos movimientos cuestionan el estatus del individuo, afirman el derecho a ser diferente y subrayan cada cosa que hace a los individuos "verdaderos individuos"; y por el otro, fuerzan al individuo a volver sobre sí mismo y lo atan a su propia identidad de forma constrictiva (Foucault, 2001b: 244). Ese desbordamiento hace que la homosexualidad se posicione en un punto en el que puede elaborar otras formas de placer, de relaciones, de coexistencias, de lazos, de amores, de intensidades.

La pregunta que constantemente se ha planteado en la ética muy próxima a la de la virilidad heterosexual tradicional es ¿esto es acorde con mi identidad?, por lo que debemos desconfiar de esa tendencia a reducir la cuestión

de la homosexualidad al problema del quién soy y cuál es el secreto de mi deseo. Convendría preguntarse qué tipo de relaciones se pueden establecer, inventar, multiplicar, modular a través de la homosexualidad. El problema no es descubrir en sí la verdad del sexo, sino servirse desde ahora de la propia sexualidad para acceder a una multiplicidad de relaciones. Sin duda "esta es la verdadera razón por la que la homosexualidad no es una forma de deseo, sino algo deseable. Debemos empeñarnos en devenir homosexuales y no obstinarnos a reconocer que lo somos" (Foucault, 1981). Entonces, lo importante no es la afirmación de la identidad, sino la afirmación de la no identidad a causa de la multiplicidad de cosas posibles, de las innumerables experiencias por inventar y de los placeres que se pueden llegarse a fabricar junto con los otros. Para Foucault, "no debemos simplemente defendernos, sino también afirmarnos, no sólo como identidad, sino también en tanto que fuerza creadora" (Foucault, 1999a: 418).

Cabe aclarar que el autor no piensa que se debe crear una propia cultura alejada de la sociedad o formar "guetos" y lugares exclusivos donde se exprese y se desarrolle la homosexualidad, sino que invita a crear una cultura dentro de la misma sociedad. Así lo afirma: "Estoy seguro de que a partir de nuestras elecciones sexuales, a partir de nuestras elecciones éticas, podemos crear algo que tenga una cierta relación con la homosexualidad. Pero ese algo no debe ser una traducción de la homosexualidad en los dominios de la música, de la pintura –¡y qué sé yo qué más!– puesto que no pienso que esto sea posible" (Foucault, 1999a: 419). En ese sentido, es

probable que la mejor forma de creación literaria que quepa esperar de los homosexuales no sean precisamente novelas sobre homosexuales. Igualmente, no se trata de excluir la heterosexualidad, sino que esta también puede beneficiarse de las nuevas prácticas que lleguen a proponerse desde la homosexualidad.

Ahora bien, ¿podemos estar seguros de que no habrá explotación de estas nuevas creaciones y placeres? Para el autor, "nunca se puede estar seguro de que no habrá explotación. De hecho, se puede estar seguro de *que habrá alguna,* y de que todo lo que ha sido creado o adquirido, todo el terreno que ha sido ganado, en un momento u otro será utilizado de esa manera. Así son las cosas de la vida, de la lucha, de la historia de los hombres" (Foucault, 1999a: 421-422). El punto consiste en que siempre estamos en relaciones de poder, en una situación estratégica, lo cual no quiere decir que nos encontremos en una situación inalterable, tales relaciones de poder se pueden modificar debido a que son móviles, reversibles e inestables. Siempre se tiene la posibilidad de cambiar la situación, porque "no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres" (Foucault, 1999a: 405). En cualquier momento, en el juego de la relaciones de poder, los papeles pueden cambiar: "No podemos colocarnos *al margen* de la situación, y en ninguna parte estamos libres de toda relación de poder. Pero siempre podemos transformar la situación (…) siempre cabe la posibilidad de transformar las cosas" (Foucault, 1999a: 422). Si existen relaciones de poder a través de todo el campo social es porque en todas partes

hay libertad (Foucault, 1999a: 405). Por lo tanto, siempre se puede hacer *resistencia*.

Precisamente por eso, no es necesario ver en las relaciones de poder algo malo de lo que haría falta liberarse, puesto que no puede haber sociedad sin relaciones de poder. El problema no consiste en intentar disolverlas radicalmente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también éticas que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación (Foucault, 1999a: 413). Bajo esta perspectiva, la liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder que es necesario plantear en términos de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de ética, de prácticas de sí y de libertad (Foucault, 1999a: 413). En efecto, según Foucault, ahí radica el punto de articulación de la preocupación ética y de la lucha política "por el respeto de los derechos, de la reflexión crítica contra las técnicas abusivas de gobierno y la investigación ética que permita fundamentar la libertad individual" (Foucault, 1999a: 413). Mientras se intente analizar el poder a partir de la institución política, solo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Se estaría ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución política, los ha recibido, perdido o no los tiene, como en el caso de los homosexuales. Con ello, se remite a una concepción jurídica del sujeto en la que, por ejemplo, los movimientos sexuales simplemente reclamarían adquisición de derechos. En cambio, si se analiza el poder a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, es posible considerar la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de

la ética (Foucault, 1999a: 414). Entonces, se podría pensar una sociedad con juegos extraordinariamente numerosos de relaciones, afectividades, placeres y modos de vida que no tengan el modelo de la vida familiar actual, y que requerirían nuevos tipos de instituciones.

Así, el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización que se asocia a él. Igualmente, "no es suficiente con liberar la sexualidad; también es necesario liberarse de la noción misma de sexualidad".[1] Esto se logra promoviendo nuevas formas de subjetividad y generando otra ética enfocada en una "nueva economía de los cuerpos y de los placeres", que desarrollará entre sus elementos aquellas prácticas marginalizadas desde el cristianismo y a lo largo de la historia, como la amistad, la temperancia, el amor por los deportes y los placeres del cuerpo (Dreyfus & Rabinow, 2001: 298). La pregunta foucaultiana que surge de esta situación es ¿somos capaces de tener una ética de los actos y de sus placeres que sea capaz de tener en cuenta el placer de los otros? ¿Es el placer de los otros algo que pueda ser integrado en nuestro propio placer sin referencia a ninguna ley,

[1] Foucault, Le gai savoir, entrevista realizada por Jean Le Bitoux en París, en julio de 1978, y publicada en 1982 en los Países Bajos bajo el título: Vijftienvragen van homosexuelezj de san Michel Foucault. Se ha publicado una versión francesa después de la muerte de Foucault, en *Mec Magazine,* (5), junio de 1988, 32-36, y (6-7), julio-agosto de 1988, 30-33. La colección *Dits et Écrits* no trae este artículo, ya que Foucault no hizo una revisión de este antes de su muerte. Citado en Halperin, 2000: 113 y 119.

al matrimonio? (Foucault, 2001b: 266). La interrogación fundamental es cómo formar esta nueva ética de los placeres.

El cuidado de sí y otras formas de placer

Anteriormente, veíamos que, en la Antigua Grecia, la pregunta ética se desarrolló mediante la búsqueda del cuidado de sí como modo de reflexión de la libertad. Entre los griegos, para conducirse bien, para practicar la libertad, era necesario cuidar de sí para conocerse y superarse a sí mismo. El cuidado de la libertad fue un problema esencial al ser la ética la práctica reflexiva de la libertad. A su vez, el cuidado de sí es el conocimiento de sí, tal es el lado platónico-socrático de la cuestión, pero es el conocimiento de ciertas reglas de conducta o de principios que son, a la par, verdades y prescripciones. Según Foucault, "cuidarse de sí es pertrecharse de estas verdades: y ahí es donde la ética está ligada al juego de la verdad" (Foucault, 1999a: 397-398). Este ocuparse de sí mismo a través de un arte de la existencia ha perdido parte de su importancia y de su autonomía al ser integrado con el cristianismo, con el ejercicio de un poder pastoral y, posteriormente, con prácticas de tipo educativo, médico o psicológico.

Hoy en nuestras sociedades, el cuidado de sí ha llegado a considerarse como "sospechoso". Ocuparse de sí ha sido denunciado como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo. Todo esto se debe a varios factores complejos, entre los cuales se encuentra el cristianismo, al indicar que el cuidar de sí es la salvación efectuada

mediante la renuncia a uno mismo. Foucault señala que esta idea se encuentra bastante clara en el *Tratado de la virginidad* de Gregorio de Nisa, en donde la noción de cuidado de sí *(epimeleia heautou)* es definida esencialmente como renuncia a todos los lazos terrenales y todo lo que pueda ser amor de sí. Es preciso aclarar que en el pensamiento griego y romano el cuidado de sí no puede tender a este amor exagerado que llevaría a abandonar a los otros o, aun peor, a abusar del poder.

Así mismo, se encuentra una marcada diferencia entre "la experiencia de la homosexualidad" en la Antigua Grecia y la nuestra. Para los griegos, las relaciones se centraban en el cortejo y, cuando se daban entre dos hombres, tenía más importancia que entre hombres y mujeres (piénsese en Sócrates y Alcibíades). En nuestra cultura, la homosexualidad se vio desterrada y hubo de concentrar su energía en el acto mismo. Así lo explica Foucault: "No se permitió a los homosexuales elaborar un sistema de cortejo, al estarles negada la expresión cultural necesaria para esa elaboración. El guiño en la calle, la repentina decisión de ir al asunto, la rapidez con la que se consuman las relaciones homosexuales, todos estos fenómenos tienen origen en su prohibición" (Foucault, 1985: 29). Por ende, la experiencia homosexual moderna no tiene relación con el cortejo, sino con la inmediatez del acto sexual, y, cuando comienzan a desarrollarse una relación en pareja, una cultura y una literatura homosexuales, se centran en el aspecto más "ardiente y vehemente" de estas relaciones.

La hipótesis de Foucault al respecto es: una civilización que durante siglos consideró que lo fundamental de la relación entre dos personas radicaba en saber si una de ellas iba a

entregarse a la otra, todo el interés y la habilidad se concentró en tratar de lograr que la otra cediera para acostarse con ella. En el caso griego, veíamos implicados en el cortejo la relación del honor con el muchacho, la oposición activo/pasivo y la diferencia de edad. Ahora bien, cuando los encuentros sexuales se dan tan fáciles y tan frecuentemente, como ocurre actualmente en el caso de los homosexuales, las complicaciones vienen solamente después del acto. En ese tipo de encuentros ocasionales, "sólo después de hacer el amor se despierta la curiosidad por el otro. Una vez consumado el acto sexual, se pregunta a la persona que está con uno: 'Por cierto, ¿cómo te llamas?' (...) Es cuando el acto se ha realizado y ya el muchacho se ha marchado cuando comienza a imaginar el calor de su cuerpo, el encanto de su sonrisa, el tono de su voz" (Foucault, 1985: 30-31). Por ende, lo que reviste la máxima importancia en las relaciones homosexuales no es la anticipación del acto, sino su recuerdo.

El acto sexual se ha convertido en algo tan fácil y tan al alcance suyo que los homosexuales "corren el peligro de aburrirse rápidamente, generando toda clase de esfuerzos para innovar y para crear variaciones que refuercen el placer del acto" (Foucault, 1985: 31). Así, se encuentra una situación en la que toda la energía y la imaginación, que en la relación heterosexual se canalizaba en el cortejo, pasan a dedicarse a intensificar el acto sexual en sí, desarrollando nuevos tipos de prácticas sexuales que intentan explorar todas las posibilidades internas de la experiencia sexual. En este punto, Foucault señala lugares como San Francisco y Nueva York en donde surgen "laboratorios de experimentación sexual".

Puesto que en las relaciones homosexuales se da una inmediatez del acto sexual, la pregunta es "¿Qué podemos hacer para defendernos de la aparición de la tristeza?" (Foucault, 1985: 32). Desde la perspectiva de Foucault, algunas prácticas han generado una subcultura, como las que se encuentran en los clubes sadomasoquistas (s/m) o de *fist-fucking*, que son creaciones reales de nuevas posibilidades de placer que no se habían imaginado con anterioridad. Así lo describe:

> La idea de que el s/m está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esta violencia, de dar libre curso a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo –erotizando ese cuerpo–. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas s/m nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc. (Foucault, 1999a: 420).

Para Foucault, el s/m es la erotización del poder, la erotización de relaciones estratégicas. Lo que le interesa del

s/m es la manera en que difiere del poder social. El poder se caracteriza por el hecho de que constituye una relación estratégica que se ha estabilizado en instituciones, haciendo de su movilidad algo limitado. Esto significa que las relaciones estratégicas entre los individuos se caracterizan por la rigidez; mientras que el s/m, a pesar de ser una relación estratégica, es siempre fluida:

> Hay papeles, está claro, pero cada cual sabe muy bien que tales papeles pueden ser invertidos. En ocasiones, cuando el juego comienza, uno es el amo y el otro el esclavo y, al final, el que era esclavo ha llegado a ser el amo. O incluso, cuando los papeles son estables, los protagonistas saben muy bien que se trata siempre de un juego: bien porque las reglas son transgredidas, bien porque hay un acuerdo, explícito o tácito, que define ciertas fronteras (Foucault, 1999a: 425).

El s/m es una puesta en escena de estructuras del poder mediante un juego estratégico, capaz de procurar un placer sexual o físico que desemboca en la creación del placer y en una identidad que va con esta creación. Es un proceso de invención, por lo que el s/m es verdaderamente una subcultura.

No es la primera vez que la gente utiliza las relaciones estratégicas como fuente de placer. Foucault recuerda que en la Edad Media existía la tradición del amor cortés con el trovador que se instauraba en las relaciones amorosas entre la dama y su amante. Este tipo de relaciones también se trataba de un juego estratégico que se reencuentra hoy entre los hombres y

las mujeres que van a bailar el sábado por la noche, poniendo en escena relaciones estratégicas. Lo interesante es que, "en la vida heterosexual, esas relaciones estratégicas preceden al sexo. Existen con el solo fin de obtener el sexo. En el S/M, por el contrario, las relaciones estratégicas forman parte del sexo, como un convenio de placer en el interior de una situación particular" (FOUCAULT, 1999a: 425). Por un lado, tenemos las relaciones estratégicas que son relaciones puramente sociales y conciernen al ser social; mientras que, en el otro lado, el cuerpo es implicado. Lo interesante de estas nuevas creaciones de placer es la transferencia de las relaciones estratégicas que pasan del plano del cortejo al plano sexual.

Cabe aclarar que, cuando digo homosexualidad en el presente, pretendo incluir en dicha palabra lo que hoy conocemos como movimiento LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales, transgeneristas e intersexuales). Así mismo, Foucault habla de los movimientos homosexuales pensando en la inclusión de las lesbianas por ejemplo, quienes también desde su perspectiva de género crean nuevas formas de relación. Él habla del S/M lésbico que permite desembarazarse de algunos estereotipos de la feminidad y de las actitudes de rechazo de los hombres, creando una estrategia para luchar contra la opresión (FOUCAULT, 1999a: 424). Un caso actual es el papel pasivo como una posición humillante, que el feminismo ha mitigado y reivindicado.

Pero no solo el cuerpo es reinventado en este proceso, también los espacios son transformados. Foucault habla de la experiencia de la sexualidad en los saunas *(bathhouses).* Así lo explica: "Creo que es políticamente importante que

la sexualidad pueda funcionar como funciona en los saunas, donde, sin estar encerrado uno en la propia identidad, en el propio pasado, en el propio rostro, se encuentra gente que es para uno como se es para ellos: nada más que cuerpos con los cuales serán posibles algunas combinaciones, algunas fabricaciones de placer".[2] Escapando de los tipos de relación que propone la sociedad y creando en el "espacio vacío" nuevas posibilidades de relaciones, los heterosexuales también pueden enriquecer sus vidas cambiando su propio esquema de relaciones y de placer (Foucault, 1997: 160). Por ejemplo, en la entrevista *Le Gai Savoir*, Foucault se lamenta por la inexistencia de saunas para los heterosexuales. Actualmente, estas nuevas prácticas tienen en cuenta la problemática del VIH-sida, que Foucault no alcanza a considerar, y cuya aparición y difusión alrededor del mundo trae consecuencias al momento de practicar actos sexuales. Desde mediados de 1980, el movimiento homosexual se ha planteado esta situación y ha insertado la promoción y práctica del "sexo seguro" a través del uso del condón. Entonces, hoy en día, esta nueva búsqueda de los placeres tiene en cuenta el factor de riesgo de esta enfermedad que se inserta en este "juego" en la economía de los placeres.

Una ética de la amistad

Foucault asevera que el problema de la homosexualidad tiene como desarrollo último el problema de la amistad (Foucault, 1981) y este sería uno de sus grandes temas de trabajo: "Pienso

[2] Palabras de Foucault citadas en Eribon, 1995: 271.

que ahora, tras haber estudiado la historia de la sexualidad, deberíamos intentar comprender la historia de la amistad o de las amistades. Es una historia extremadamente interesante" (Foucault, 1999a: 426). El autor explica que, posterior a la Antigüedad, la amistad constituyó una relación social muy importante en el seno de la cual los individuos disponían de alguna libertad y les permitía vivir relaciones afectivas muy intensas. Pero, en los siglos XVI y XVII, desaparece ese género de amistades y se encuentran textos que critican explícitamente la amistad, considerándola como algo peligroso. Se comienza a pensar que el ejército, la burocracia, la administración, los colegios, las universidades no pueden funcionar con amistades tan intensas, en todas estas instituciones se aprecia un esfuerzo considerable por disminuir o minimizar las relaciones afectivas. Tal es el caso de las escuelas: "Cuando se inauguraron los centros de secundaria, que acogían a centenares de jóvenes muchachos, uno de los problemas fue saber cómo se podían impedir, no sólo, por supuesto, las relaciones sexuales, sino también el que se contrajeran amistades" (Foucault, 1999a: 426). Sobre este tema de la amistad, se pueden estudiar, por ejemplo, la estrategia de las instituciones de jesuitas que comprendieron muy bien la imposibilidad de suprimir la amistad e intentaron utilizar el papel que jugaba el sexo, el amor, la amistad y, a la par, limitarlo.

La hipótesis de Foucault y de la que estaba seguro se verificaría es:

> La homosexualidad (que entiendo como la existencia de relaciones sexuales entre los hombres) llegó a ser un pro-

> blema a partir del siglo XVIII. Vemos que llega a serlo con la policía y el sistema jurídico. Y considero que si llegó a ser un problema, un problema social, en esa época, es porque la amistad había desaparecido. En la medida en que la amistad representó algo importante, en tanto que fue socialmente aceptada, nadie se apercibió que los hombres tenían entre sí relaciones sexuales. Tampoco se podía decir que no las tuvieran en absoluto, pero simplemente eso carecía de importancia. La cosa no tenía ninguna implicación social y el asunto estaba culturalmente aceptado. Que hicieran el amor o que se abrazaran no tenía ninguna importancia. Absolutamente ninguna. Una vez desaparecida la amistad en tanto que relación culturalmente aceptada, se plantea la cuestión: "Pero, ¿qué es lo que hacen, pues, los hombres juntos?". Y precisamente en ese momento apareció el problema. Y en nuestros días, cuando los hombres hacen el amor o tienen relaciones sexuales, esto se percibe como un problema. De hecho, estoy convencido de tener razón: la desaparición de la amistad, en tanto que relación social y el hecho de que la homosexualidad haya sido declarada un problema social, político y médico forma parte del mismo proceso (FOUCAULT, 1999a: 427).

Para el autor, es una concesión a los demás presentar la homosexualidad bajo la forma de un placer inmediato, el de dos jóvenes que se conocen en la calle, se seducen con la mirada y se tocan mutuamente antes de acabar en un encuentro. De hecho, hay en esta imagen una "aséptica de la homosexualidad" que hace perder todo lo que puede existir

de inquietante en el afecto, la ternura, la amistad, la fidelidad, la camaradería y el compañerismo entre dos hombres o dos mujeres, y que una "sociedad higienizada" no puede reconocerles un lugar por temor a que se formen alianzas y se propicien líneas de conducta inesperadas. Según Foucault, es eso lo que vuelve "perturbadora" a la homosexualidad: "El modo de vida homosexual más que el acto sexual mismo. Imaginar un acto sexual que no se ajusta a las leyes de la naturaleza, no es eso lo que inquieta a las personas. Pero que los individuos comiencen a amarse, ése sí es un problema. Se toma la institución a contrapelo; con intensidades afectivas que la atraviesan, y a un mismo tiempo la cohesionan y perturban" (Foucault, 1981). Por ejemplo, en el ejército, los códigos institucionales no pueden validar esas relaciones de intensidades múltiples, colores variables, movimientos imperceptibles y formas cambiantes. Esas relaciones que hacen cortocircuito e introducen el amor ahí donde debiera estar la ley, la regla o la costumbre (Foucault, 1981). Pero se puede observar que, en los cuarteles, el amor entre hombres puede desarrollarse y afirmarse en una situación en la que cabría suponer que solo pueden prevalecer costumbres y reglas inertes. Es posible "que en la rutina establecida se produzcan cambios a escala mucho mayor, a medida que los gais sean capaces de expresar su amor recíproco de formas más diversas y de desarrollar nuevas formas de vida que no se asemejen a aquellas que han sido institucionalizadas" (Foucault, 1985: 35). Foucault encontró en las comunidades homosexuales de los Estados Unidos un interés por la amistad que no se inicia simplemente para poder llegar al placer sexual.

Entonces, ¿cómo acceder, a través de las prácticas sexuales, a un sistema relacional? ¿Es posible crear un modo de vida homosexual? (Foucault, 1981) Esta noción de modo de vida, de estética de la existencia, es lo fundamental en la propuesta foucaultiana. Para el autor, habría que incluir una diversificación distinta de aquella atribuible a las clases sociales, a las diferencias de profesión, a los niveles culturales, una diversificación que sería también una forma de relación y que sería un modo de vida que puede compartirse entre individuos de edad, estatus y actividad social diferentes, y puede dar lugar a relaciones intensas que no se parezcan a ninguna de las ya institucionalizadas. Según Foucault, "un modo de vida puede también dar lugar a una cultura y a una ética. En mi opinión, ser gay no es identificarse con los rasgos sicológicos y con las máscaras visibles del homosexual, sino procurar definir y desarrollar un modo de vida" (Foucault, 1981).

En ese espacio de la libertad de los placeres y de los cuerpos es donde Foucault se propone inscribir la idea de una homosexualidad "feliz" y al mismo tiempo la explicación de la intolerancia social respecto de la homosexualidad, que no está cerca de acabarse. Así lo afirma: "La gente dice: 'El placer pasa, la juventud pasa. Que lo aprovechen, después de todo bien se sabe que no los llevará muy lejos. Ese placer lo pagarán demasiado caro, con dolor y sufrimiento, con soledad, con rupturas, con disputas, odios y celos'; en fin, el placer que se sabe compensado, y que por consiguiente no molesta".[3] Pero

[3] Ibíd.

¿qué pasa cuando surge la felicidad entre dos hombres? En este punto, brota la intolerancia al ver realizado "felizmente" el amor entre dos personas del mismo sexo. No es el placer lo que resulta intolerable a los ojos de la sociedad, no es el hecho de que dos muchachos vivan juntos: es el "despertar feliz".[4] Por lo tanto, lo que más perturba a los que no son gais es la forma de vida gay, y no los actos sexuales en sí mismos. Existe un temor general a que los homosexuales desarrollen relaciones intensas y satisfactorias a pesar de que no se ajusten a la idea que los demás tienen de lo que han de ser las relaciones. Lo que muchas personas no pueden tolerar es la posibilidad de que los gais puedan crear tipos de relaciones no provistas hasta ahora (Foucault, 1985: 35).

Recogiendo la reflexión de Foucault, Eribon afirma que no solo están en juego los actos sexuales, sino toda la percepción social de la homosexualidad. La homofobia apunta menos a las prácticas mismas que a todo lo que implica el hecho de que dos personas del mismo sexo puedan estar juntos y manifestar que se aman (Eribon, 2001: 428). Una y otra vez, se nos plantea este pensamiento foucaultiano de no empeñarnos en ser homosexuales, sino en devenir homosexual. Así lo determina Foucault:

> "Hay que encarnizarse en ser gay", situarse en una dimensión en que las elecciones sexuales que se han hecho estén presentes y surtan sus efectos sobre el conjunto de nuestra vida. Quería decir que esas opciones sexuales deben gene-

---

[4] Foucault, Le gai savoir (Eribon, 1995: 272).

> rar al mismo tiempo modos de vida. Ser gay significa que esas elecciones se difunden a lo largo de toda la vida, es también una cierta manera de rechazar los modos de vida propuestos, es hacer de la elección sexual el agente de un cambio de existencia. No ser gay, es decir: "¿Cómo voy a poder limitar los efectos de mi elección sexual de forma que nadie cambie mi vida?". Yo diría: hay que utilizar la sexualidad para descubrir, inventar nuevas formas de relaciones. Ser gay es estar en devenir, y para responder a su pregunta añadiré que no hay que ser homosexual, sino encarnizarse en ser gay.[5]

La homosexualidad es más que un acto privado que compite a las paredes de un cuarto y a una cama, no es solo un acto sexual. Por lo tanto, es necesario luchar para dar lugar a modos de vida, a estilos de existencia homosexuales que involucren toda una serie de elecciones y valores para los cuales no hay todavía posibilidades reales. No se trata solamente de integrar la práctica reducida y extraña de hacer el amor con alguien del mismo sexo en campos culturales preexistentes, sino de crear formas culturales propias. Para ello, es necesaria esa "impaciencia de la libertad" que nos aviva a la transformación, esa resistencia que nos lleva al punto más intenso de

---

[5] Foucault, Histoire et homosexualité: Entretien avec Michel Foucault (con Joecker, M. Oued y A. Sanzio), *Masques,* (13), primavera de 1982, 14-24. Recogido en *Dits et Écrits,* tomo 4, p. 295. Citado en Eribon, 2001: 449.

la vida cuando tropieza "con el poder, se debate con él, trata de servirse de sus fuerzas, de escapar de sus trampas".[6]

Estilizar el placer y la identidad

La búsqueda de otras formas de subjetividad llevó a Foucault a proponer la estética de la existencia como una forma de resistir y trastocar las relaciones de poder y saber. Pensar una estilística de la existencia en la actualidad conlleva a considerar: (i) el problema de la libertad y la identidad, (ii) el problema del placer, (iii) el problema de la amistad. Lo que en términos de Eribon significa una "política de la amistad" y una "economía de los placeres": "Esforzarse en forjar bellas relaciones con los amigos, consagrando a ello, día tras día, la atención más minuciosa, y procurar intensificar los placeres mediante la erotización máxima del cuerpo" (Eribon, 2001: 339).

Estos podrían considerarse como tres puntos estratégicos de resistencia, sin embargo, parecen haber tenido cierto desplazamiento. Algo similar sufrió la perspectiva de Foucault cuando, a mediados de los años setenta, la situación cambió y la homosexualidad entró en el espacio de lo público tras las rebeliones de 1968, las protestas feministas, la aparición en los Estados Unidos de Gay Liberation Front (después de los disturbios de Stonewall) y la fundación en Francia del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (fhar) (Eribon, 2001: 411). Bajo este panorama, el concepto de una sexualidad reprimida no parecía ni adecuado ni suficiente para pensar

[6] Foucault, presentación del libro *Le Désordre des familles. Lettres de cachet de la Bastille*. Citado en Eribon, 2001: 358.

los dispositivos de control de la sexualidad, por lo que las apuestas estratégicas se desplazaron entre principios de los años setenta y de los ochenta (Eribon, 2001: 445).

Así mismo, las estrategias entre finales de los noventa y principios del siglo xxi parecen desplazarse cuando los movimientos de liberación sexual exigen cierta demanda de derechos y experimentar la sexualidad de una forma más "libre", al mismo tiempo que surge el divorcio y otras formas de relación fuera del matrimonio y la heterosexualidad. La situación ha cambiado nuevamente, no se trata de demandar más derechos y de liberar a la sexualidad de su "represión". Esto no quiere decir que la herencia de las últimas décadas no sea considerable, es necesario defenderla de todas las tentativas de retorno a las situaciones anteriores,[7] pero "todas estas transformaciones, que han afectado la situación de las mujeres y de los gays y las lesbianas, no han alterado finalmente gran cosa la estructura misma de la dominación y la opresión" (Eribon, 2000: 87). Así, podemos preguntarnos si las estrategias que propone Foucault han perdido de cierta forma su poder de resistencia.

Para Eribon, las entrevistas que Foucault concede en los años ochenta, a propósito de la cuestión gay, exponen dos ideas que se superponen continuamente: la primera, que una sexua-

---

[7] Para Eribon, "se olvida a menudo que Foucault insistía mucho en el hecho de que no se trataba sólo de inventar nuevas formas de relaciones, una nueva sociabilidad, que podrían ser fundadoras de nuevas formas de subjetividad, sino también de inscribirlas en el derecho. Habló en varias ocasiones de un 'nuevo derecho de las relaciones" (Eribon, 2000: 130). Por lo tanto, es necesario proseguir el movimiento de creación democrática que otros han llevado a cabo durante décadas y multiplicar las perspectivas sobre la política.

lidad compartida por individuos diferentes pueden reunirlos en una misma "cultura"; y la segunda, que pueden existir lazos afectivos entre hombres al margen de toda relación sexual. Todos los ejemplos históricos que menciona Foucault le permiten imaginar lo que podrían ser las relaciones entre hombres en nuevos modos de existencia gay, cuyo punto de anclaje sería la homosexualidad, pero en la que se desarrollaría toda una serie de relaciones no necesariamente vinculadas con la sexualidad (Eribon, 2001: 464).

En ese sentido, para Eribon, Foucault está más próximo a los modos de vida gay de los años setenta u ochenta que a la "cultura *queer*" de hoy. Él se pregunta si lo que Foucault presenta como un nuevo "sistema relacional" no se asemeja en el fondo a modos de vidas gay muy tradicionales: "Encuentros sexuales múltiples que pueden transformarse en amistad, círculos de amigos compuestos de antiguos amantes y de los amantes o antiguos amantes de éstos, sociabilidad masculina, lazos entre personas de edad o de medios distintos, frecuentación de bares, cafés y restaurantes monosexuales (…) Vemos que no diferimos tanto de la manera en que han vivido muchos homosexuales en el curso de este siglo" (Eribon, 2001: 466).

De la misma forma, podemos preguntarnos si los ejemplos del s/m tienen hoy el mismo poder subversivo que en los años ochenta, si la experimentación del placer sigue jugando como estrategia para resistir el poder. En otras palabras, ¿la resistencia puede seguir pensándose como una demanda por el placer, por más y diferentes placeres? Foucault opone a la pendiente del "siempre más sexo" o del "siempre más verdad

en el sexo" un movimiento que no consistiría en redescubrir, sino en fabricar otras formas de placer, de relaciones, de lazos, de amores, de intensidades. Entonces, ¿se trata de pedir más placer, de "siempre más placer"? ¿Pensamos en sexualidades transgresoras, pero cuáles son las limitaciones de esa transgresión hoy? ¿Qué sería un placer subversivo en nuestro presente?

En la actualidad, ya no se trata de demandar más sexo o más verdad acerca del sexo. Incluso, se pensaría que ya no se trata de demandar más placer, cada vez más e intenso placer, cuando es posible experimentar diversos tipos de relaciones sexuales, drogas, espacios, orificios; cuando la relación monogamia y el matrimonio ha decaído como centro privilegiado y es posible vivir nuevos tipos de relaciones con diferentes personas, objetos y sustancias, no solo en la homosexualidad, sino también en la heterosexualidad. Hoy, el sexo ya no es un valor seguro o celebrado como en los días *posyuppie* de los años noventa. Para Rosi Braidotti, esta disminución contemporánea del interés del sexo se explica debido al agotamiento de la experimentación posterior a la década de 1960, al temor de la epidemia del VIH-sida y a una sobrecarga laboral que va de la mano con una obsesión por la pulcritud, la higiene y la buena salud. El temor a las enfermedades acompaña la fetichización del cuerpo y no sería extraño que la castidad se pusiera de nuevo "de moda" (BRAIDOTTI, 2000: 100).

La transgresión no parece estar más en la demanda de sexo (en su mayor cantidad), este se ha obtenido y tampoco ha desestabilizado las estructuras del dispositivo de control de la sexualidad. No obstante, considero que el punto fun-

damental y sugestivo sigue estando en la noción de placer,[8] específicamente en una "desexualización del placer", es decir, separar el placer de su vínculo con la genitalidad, distanciarse de ese pensamiento que asevera que el placer solo puede provenir de los órganos genitales, el orgasmo y el acto sexual (penetrativo). Replantear la concepción según la cual el placer físico proviene del placer sexual y el placer sexual es la base de todos los placeres posibles (Halperin, 2000: 114).

Para Foucault, la homosexualidad es una categoría reciente, y, como tal, es necesario revaluarla y llegar incluso a deshacernos de ella si es preciso. En *The Gay Science,*[9] afirma que tenemos que liberarnos a nosotros mismos y de la noción de sexualidad (Foucault, 2011: 388). En este punto, el tema del placer es fundamental porque lo considera como una forma de escapar de las connotaciones médicas y naturalistas con las cuales la sexualidad se ha construido. Después de todo, no hay un placer "anormal", no hay una "patología" del placer. Pese a esto, surge el problema del deseo, del "placer-deseo".

---

[8] El placer "pasa de un individuo a otro; no se esconde bajo una identidad. El placer no tiene pasaporte ni identidad". Palabras de Foucault en Le vraisexe, *Arcadie,* (323), noviembre de 1980, 617-625. La ponencia no apareció en las actas del congreso, donde se la reemplazó con un resumen (p. 25); con posterioridad, se distribuyó a los compradores de las *Actas* una separata de Le vraisexe. La referencia a que el amor no tiene pasaporte desaparece en la versión ligeramente diferente del texto publicado como introducción a *Herculine Barbin. Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite,* introducción de Michel Foucault, trad. de Richard MacDougall, Brighton, Harvester Press, 1980. Citado en Macey, 1995: 444.

[9] En la primavera del 2011, la revista *Critical Inquiry* realiza una traducción al inglés de esta entrevista de Foucault con Jean Le Bitoux. La traducción de los extractos es propia.

Foucault encuentra en la noción de placer un término vacío de contenido y no contaminado por posibles usos: "En últimas hablar del placer, no es otra cosa que un acontecimiento, un acontecimiento que pasa. Yo diría que afuera del sujeto o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos, dentro de algo que no es el cuerpo ni el alma, que no está afuera ni adentro (…) Es una noción de un acontecimiento que no es atribuible, y no es atribuible a un sujeto" (Foucault, 2011: 389-390). A pesar de que la noción de deseo está fuertemente atada al sujeto: "Dime cuál es tu deseo y te diré qué sujeto eres".

En el texto "Deseo y placer",[10] Deleuze afirma que la última vez que se encontró con Foucault le dijo: "Yo no puedo soportar la palabra deseo, incluso si usted la emplea de otro modo. Ahora bien, aquello a lo que yo llamo 'placer' es tal vez lo que usted denomina 'deseo'; pero de todos modos yo tengo necesidad de otra palabra diferente a deseo" (Deleuze, 2003: 187). A su vez, Deleuze no soporta la palabra "placer". Para él, el deseo no es un dato natural, no conforma más que un agenciamiento de heterogéneos que funciona; es proceso, afecto, acontecimiento y, sobre todo, implica "la constitución de un campo de inmanencia o de un 'cuerpo sin órganos', que se define solamente por zonas de intensidad, por umbrales, gradientes, flujos. Este cuerpo es tanto biológico como colectivo y político; es sobre él que los agenciamientos se hacen y se deshacen, es él quien lleva los puntos de desterritorialización de los agenciamientos o de las líneas de fuga" (Deleuze, 2003: 187). Mientras que el

[10] Artículo publicado en *Magazine littéraire,* (325), octubre de 1994, 57-65.

placer interrumpe el proceso inmanente del deseo, está del lado de los estratos y de la organización. El placer vendría a interrumpir la positividad del deseo y la constitución de su campo de inmanencia, porque "el placer es el único medio para una persona o un sujeto de 'no perderse' en un proceso que lo desborda. Es una reterritorialización" (Deleuze, 2003: 187).

Para Deleuze, el poder es una afección del deseo (diciendo que el deseo no es jamás una "realidad natural") y los dispositivos de poder no serían los que agencian ni constituyen. Los agenciamientos de deseo serían los que enjambran formas de poder siguiendo una de sus dimensiones.[11] Coincide con el punto de vista de Foucault sobre el poder: no habría ni represión ni ideología. Los dispositivos de poder no se conforman con ser normalizantes, ellos tienden a ser constituyentes (por ejemplo, la sexualidad). No se contentan con formar saberes, son constitutivos de verdad (Deleuze, 2003: 181). Y si los dispositivos de poder son de alguna manera constituyentes, no puede haber contra ellos más que fenómenos de resistencia (Deleuze, 2003: 185).

Según Foucault, las relaciones de poder penetran en los cuerpos (Foucault, 1979b: 153), lo importante del placer es su conexión con prácticas sexuales que permitan la desubjetivación de uno mismo y la afirmación de una no identidad que perturbe las relaciones de poder. Se trata de ver cómo puede funcionar el placer como eje de subversión,

---

[11] Esta discusión es muy aproximativa. El texto de Deleuze quedó sin respuesta por parte de Foucault, por lo que la disputa tan solo quedó planteada.

como punto de fragmentación que hace pequeñas fisuras en los dispositivos y trastoca las relaciones. El placer está ligado a prácticas, técnicas y actos, es un acontecimiento apto para conducir al sujeto fuera de sí mismo y desplazarlo hacia sus límites. Por lo tanto, la desexualización forma parte del proyecto de Foucault de un movimiento homosexual. Lo que se pone en juego es el conjunto de la tecnología del ser, la relación del individuo con su vida y sus placeres. Esta desubjetivación, este desprenderse de uno mismo, puede interpretarse como una estética de la existencia para convertirse en alguien distinto de quien se es. El placer es capaz de provocar un desbordamiento de la subjetividad y con ello una transformación de sí mismo: "La experiencia del placer no sólo no confirma la identidad, sino que la transgrede y juega con ella" (Schmid, 2002: 310). Esto manifiesta Foucault acerca del placer (en este caso, el placer del suicidio proveniente de una voluntad reflexiva, tranquila y liberada de incertidumbre):

> Sin duda hemos carecido de muchos placeres, los hemos tenido mediocres, los hemos dejado escapar por distracción o pereza, por falta de imaginación y también por falta de empeño, o hemos disfrutado de tantos, que ya resultaban monótonos del todo. Tenemos la oportunidad de disponer de ese momento absolutamente singular. Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida (Foucault, 1999a: 201).

Por consiguiente, lo relevante del placer no es la experiencia en su inmediatez, ni siquiera la disolución definitiva de uno mismo en los excesos propios de uno o incontables orgasmos, sino la experiencia de la alteridad, la desubjetivación y la consiguiente transformación de uno mismo. Luego, "el hombre del placer es el hombre que no sólo busca superarse a sí mismo, sino que plantea su propia transgresión hacia una alteridad entendida en cualquier sentido. A la luz del concepto de arte de vivir, el placer no es una meta o un fin en sí mismo, sino un medio y un instrumento para la configuración y transformación del yo" (Schmid, 2002: 309). Cabe aclarar que el placer no sería exclusivamente sexual, por ende, la invención no estaría exclusivamente en el campo del placer sexual, sino abierta a otro tipo de placeres.

Como lo afirma Foucault, el sexo es producido por el dispositivo[12] de la sexualidad. Por ese poder político que se propuso como tarea la administración de la vida, denominado "biopoder" (Foucault, 1991a: 168-169). La sexualidad es hundida en los cuerpos, la constituyen en razón de ser y en orden natural, es incorporada en el individuo y la vuelven norma, se trata de una "normalización". Una tecnología del sexo es lo que hemos estado viviendo, lejos de un sexo natural, el sexo ha sido construido e instalado en cada uno de nuestros

[12] En este contexto, dispositivo "hace referencia a un cuerpo heterogéneo de discursos, propuestas (filosóficas, morales, filantrópicas y demás), instituciones, leyes, enunciados científicos; el *dispositif* es la red que los une, que gobierna el juego entre los hilos heterogéneos. Es una formación que, en un momento histórico dado, corresponde a una función estratégica dominante (…) Definición dada por Foucault en una discusión con un grupo de lacanianos" (Macey, 1995: 437).

cuerpos. Las relaciones de poder y saber han fabricado nuestra subjetividad, así como el dispositivo de la sexualidad lo ha hecho con nuestra "sexualidad". Y contra este poder, las fuerzas que resisten se apoyan en lo mismo que aquel invadía, es decir, la vida del hombre. Así lo afirma el autor:

> Lo que se reivindica y sirve de objetivo es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible. Poco importa si se trata o no de utopía; tenemos ahí un proceso de lucha muy real; la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El "derecho" a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el "derecho", más allá de todas las opresiones o "alienaciones", a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este "derecho" tan incomprensible para el sistema jurídico clásico fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (FOUCAULT, 1991a: 175-176).

Por ello, es necesario "pensar el dispositivo de la sexualidad a partir de las técnicas que le son contemporáneas" (FOUCAULT, 1991a: 182). Sobre ese fondo que convirtió al sexo como el "pozo" del juego político (FOUCAULT, 1991a:

176). En ese sentido, la única liberación posible es la liberación de los placeres del régimen de la sexualidad y las identidades sexuales. Debemos poner la vida como objeto político de resistencia: "Contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres" (Foucault, 1991a: 191). Esto sería crear, encontrar, buscar formas de resistencias, contra-discursos, contrasexualidades, y, a su vez, construir otras relaciones de subjetividad con uno mismo y los otros. Para Eribon, el discurso de rechazo, el contradiscurso, no es pues necesariamente otro discurso, un discurso contrario. Puede ser "el mismo, que actúa según las mismas categorías pero cuyo significado invierte o transforma. Se trata, por tanto, de una reapropiación de los significados producidos por el poder para transformar su valor, lo que Judith Butler, tan certeramente, ha denominado el proceso de resignificación" (Eribon, 2001: 435).

La liberación del dispositivo de la sexualidad se puede encontrar en esta noción que Foucault retoma de los griegos de una estética de la existencia. Recordemos que la reflexión moral griega sobre la conducta sexual se trata no de implantar normas o prohibiciones de lo que se debe hacer, sino de estilizar la vida. Precisamente, el punto, hoy en día, se focaliza en estilizar la libertad, la identidad y los placeres. Esto se podría definir como una *filosofía de los placeres*.

En ese sentido, el trabajo realizado en torno a una cultura de los placeres va a servir para la constitución de otra forma de subjetividad, una ya no organizada al abrigo de un modelo de identidad (Schmid, 2002: 310). Para "rechazar esas

maneras de vivir prefabricadas",[13] la estética de la existencia se plantea como una forma de pensar de forma distinta a esa regularización de los actos y los placeres concebidos solo desde el matrimonio, la heterosexualidad y la monogamia. Esta problemática es de vital importancia dado que ni los movimientos feministas, ni los movimientos de liberación sexual homosexuales lograron mover, transformar o perturbar las relaciones sociales y el sistema económico y de poder, a lo sumo parecen haberse integrado a él.

En esa línea que intenta replantear los movimientos de liberación, se encuentran actualmente los estudios de género y LGBTI, particularmente los estudios *queer*, con trabajos como *Epistemología del armario* de Eve Kosofsky Sedgwick, *El cuerpo lesbiano* de Monique Wittig, *Manifiesto contra-sexual* de Beatriz Preciado, *El género en disputa* de Judith Butler y la noción de *cyborg* de Donna Haraway, entre otros. De estos estudios, parte un tipo de revolución local, una micropolítica, una "política *queer*" que dilucida y cuestiona las trampas que acechan al movimiento LGBTI con la entrada en la esfera pública y la integración en las instituciones sociales hegemónicas. Especialmente, centran su atención en esa revolución sexual que parece tener como objetivo "normalizar la homosexualidad" transformándola en una forma de satisfacción sexual natural paralela a la heterosexual (Preciado, 2009: 161).

Por ejemplo, en el trabajo de Preciado, se encuentran los juguetes sexuales como los dildos, la sexualidad anal, las

---

[13] Histoire et homosexualité. Conversación con J. P. Joecker y otros, 1982. Citado en: Schmid, 2002: 310.

operaciones de cambio de sexo, la transexualidad, la pornografía, la intersexualidad, la reproducción in vitro, el uso de hormonas y las subculturas sadomasoquistas como "nuevos sujetos de una posible revolución sexual". Para esta autora, sigue teniendo total actualidad que "los homosexuales puedan producir un saber sobre sí mismos, reapropiándose de las tecnologías de poder que les constituye como abyectos" (Preciado, 2009: 158). Se proponen como tecnologías de resistencia las contrasexualidades y las contrabiopolíticas, donde el cuerpo "ya no se concibe como depósito natural de cualidades o defectos que han de preservarse o eliminarse mediante la educación, la disciplina, la esterilización o la muerte. Ya no se trata del cuerpo humano, ni del cuerpo femenino y masculino, ni del cuerpo racionalmente superior o inferior, sino del cuerpo como plataforma relacional vulnerable, histórica y socialmente construida, cuyos límites se ven constantemente redefinidos" (Preciado, 2009: 148).

Preciado aclara que el nombre de contrasexualidad proviene indirectamente de Foucault, para quien "la forma más eficaz de resistencia a la producción disciplinaria de la sexualidad en nuestras sociedades liberales no es la lucha contra la prohibición (como la propuesta por los movimientos de liberación sexual antirrepresivos de los años setenta), sino la contraproductividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna" (Preciado, 2003: 19). Entonces, se proponen prácticas contrasexuales que deben comprenderse como tecnologías de resistencia, es decir, como formas de contradisciplina sexual entre las que se encuentra la utilización de dildos, la erotización del ano, el

establecimiento de relaciones sadomasoquistas y la práctica del *fist-fucking* en la comunidad gay y lesbiana de los años setenta como ejemplos de alta tecnología contrasexual.

Precisamente, el *fist-fucking*[14] es una práctica sexual que difiere en aspectos muy importantes de la relación sexual convencional. La intensidad y la duración de la sensación, no del orgasmo, son sus valores diferenciales: "El proceso puede seguir durante horas, y es posible que ninguno de los *partenaires* tenga un orgasmo o (en el caso de los hombres) que mantenga una erección por mucho tiempo. Es posible también que el *partenaire* receptor acabe sin tener el pene erecto. Por eso, el *fist-fucking* ha sido descripto por sus practicantes no como sexo sino como un tipo de 'yoga anal" (Halperin, 2000: 114). Esta práctica es, históricamente hablando, un nuevo placer. Es posible decir que es la única práctica sexual inventada en el siglo xx (o lo era, hasta finales del siglo, con la llegada del *phone sex* y del *internet sex*) (Halperin, 2000: 115). Recientemente, se ha señalado cuan "novedoso" era: Gayle Rubin "sitúa a fines de los años sesenta su emergencia como práctica colectiva y como núcleo de formación comunitaria; en los setenta logró una base suficiente para crear toda una subcultura con sus clubs y organizaciones, sus espacios urbanos, su arte y sus insignias, y aun sus propias manifes-

[14] Gayle Rubin define *fist-fucking* como: "Una técnica sexual en la que la mano y el brazo, más que el pene o un vibrador, son utilizados para penetrar un orificio corporal. *Fisting* designa habitualmente la penetración anal, aunque este término también sea utilizado para referirse a la penetración de una mano en la vagina". Ver Rubin, G. (1991). The Catacombs: A Temple of the Butthole. En M. Thompson (comp.), *Leatherfolk: Radical Sex, People, Politics, and Practice* (pp. 119-141). Boston: Alyson. Citado en Halperin, 2000: 113.

taciones públicas como comunidad".[15] Es comprensible las razones que llevaron a Foucault a sorprenderse por el tema S/M que encontró en sus viajes a los Estados Unidos y tomar esta práctica como ejemplo predilecto de constitución de otras formas de placer, que, al mismo tiempo, generaban estrechos lazos de amistad y de comunidad entre sus practicantes.

Dentro de estas prácticas, también se puede señalar la perforación del prepucio con un anillo, el cual aparece en la literatura del siglo XIX como un impedimento de la erección; mientras que, en la cultura del *piercing* del siglo XX, se usa por sus efectos de prolongación de la erección y del orgasmo. Luego, hablamos de un giro completo de los usos y de las posiciones de poder (Preciado, 2003: 87). Otro ejemplo son las técnicas de "genitotortura" (la electrotortura, la invasión de la uretra, el *piercing* genital, el alargamiento del pene, el inflado del escroto y la modificación quirúrgica de los genitales), particularmente las llamadas *"violet wands"* o "bastones violeta", que aplican electricidad estática sobre la zona de los genitales, principalmente sobre el glande. Estos aparatos sexuales, que son pulsores eléctricos, pertenecen al conjunto de técnicas de la represión, tales como las alarmas eléctricas que alertaban al durmiente de una posible erección o los electrodos empleados contra los jóvenes masturbadores y homosexuales durante el siglo XIX; y están también en proximidad tecnológica con los aparatos utilizados en la

[15] Rubin, G. (1994). The Valley of the Kings: Leathermen in San Francisco, 1960-1990. Tesis de doctorado, University of Michigan. Citado en Halperin, 2000: 115.

producción del orgasmo histérico por estimulación eléctrica y "titilación" mecánica del clítoris (Preciado, 2003: 87-88).

Igualmente, las barras de sujeción de las piernas y los barrotes de la cama se han integrado en prácticas s/m contemporáneas tanto gais y lesbianas como heterosexuales. Los cinturones antimasturbatorios diseñados para evitar el acceso de la mano a los genitales son semejantes a los cinturones-dildo contemporáneos. Así,

> el cinturón antimasturbatorio, situado en la genealogía tecnológica de los cinturones de castidad, había experimentado una transformación doble. En primer lugar, había pasado de ser un instrumento para evitar una relación heterosexual a controlar el contacto de la mano con el sexo del propio individuo. A partir del siglo xviii, pasará de ser una armadura o un blindaje que pone los genitales al abrigo de la mano en el caso del cinturón femenino, o que castiga la erección en el caso del cinturón masculino, a ser un dispositivo que soporta un dildo, es decir, a ser puerto de sujeción de una prolongación sintética del sexo (Preciado, 2003: 88).

En consecuencia, todas estas técnicas, como la genitotortura, aparatos de restricción y cinturones-dildo, han sido extraídas de tecnologías específicas del género de producción de la feminidad o la masculinidad heterosexual y de la especie (de producción de la normalidad humana), así como de sus prácticas y discursos médicos, reproductivos y morales, han

sido recontextualizadas dentro de sistemas *queer* de relación cuerpo-objeto (PRECIADO, 2003: 89).

Justamente, "toda técnica que forma parte de una práctica represiva es susceptible de ser cortada e injertada en otro conjunto de prácticas, re-apropiada por diferentes cuerpos e invertida en diferentes usos, dando lugar a otros placeres y otras posiciones de identidad" (PRECIADO, 2003: 87). La normalización del dispositivo de la sexualidad es susceptible al cambio, porque "la heterosexualidad es una tecnología social y no un origen natural fundador, es posible invertir y derivar (modificar el curso, mutar, someter a deriva) sus prácticas de producción de la identidad sexual" (PRECIADO, 2009: 26). Pero ¿cómo llevar a cabo esta inversión, esta contra-sexualidad? Preciado se cuestiona ¿cómo hacer la revolución (anal)? ¿Cómo sobrevivir a los efectos normalizantes de las políticas de identidad? Respondiendo, de igual manera, que no hay directivas, no hay agenda ni un programa preciso, pero sí ofrece dos recomendaciones que coinciden con la propuesta de Foucault:

1. "Desconfía de tu deseo, sea cual sea. Desconfía de tu identidad, sea cual sea. La identidad no existe sino como espejismo político. El deseo no es una reserva de verdad, sino un artefacto construido culturalmente, modelado por la violencia social, los incentivos y las recompensas, pero también por el miedo a la exclusión" (PRECIADO, 2009: 164). Es necesario apuntar no a entidades o sustancias, sino a mecanismos de construcción política no identitaria.

2. "No hay ni puede haber pretensión de purificación del sujeto político, sino a riesgo de normalización, opresión y

reproducción de nuevas exclusiones" (Preciado, 2009: 164). No hay una revolución completa o total, siempre están presentes relaciones de poder que cambian, y aquello que en algún momento pudo ser motivo de transformación puede llegar a convertirse en motivo de opresión.

Ahora bien, la identidad ha estado en el punto central de la discusiones de los estudios feministas y *queer* contemporáneos, específicamente la distinción entre género/sexo se ha problematizado a partir de la noción foucaultiana de tecnología del sexo y dispositivo de la sexualidad. En esa línea, para Butler, la lectura de Foucault sugiere que la categoría de sexo pertenece a un modelo jurídico de poder que supone una oposición binaria entre los "sexos". La subversión de los opuestos binarios, para Foucault,

> no es resultado de su trascendencia, sino de su proliferación hasta un punto en el que las oposiciones binarias dejen de tener sentido en un contexto en el que las diferencias múltiples, no restringidas a las diferencias binarias, abunden. Como estrategias para hacer difuso el antiguo juego de poder de opresor y oprimido, Foucault aparece para sugerir la "proliferación" y la "asimilación". Su táctica no es trascender las relaciones de poder, sino multiplicar sus diversas configuraciones de tal modo que el modelo jurídico de poder como opresión y regulación deje de ser hegemónico (Butler, 1990: 206).

Cuando los opresores mismos son oprimidos, y el oprimido desarrolla formas de poder alternativas, nos hallamos en

presencia de lo que Butler denomina una relación posmoderna de poder que tiene como resultado nuevas relaciones de poder más complejas.

En efecto, las prácticas sexuales no normativas cuestionan la estabilidad del género, pero "las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlas y, sobre todo, al repetirlas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la 'subversión' tiene un valor de mercado. Obstinarse en establecer el criterio de lo subversivo siempre fracasará y debe hacerlo" (Butler, 2007: 26). No por ello se debe renunciar a pensar una y otra vez la subversión. Siempre se encuentra presente ese "deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible como tal" (Butler, 2007: 24). La necesidad de una vida posible está intacta y un análisis de la identidad puede convertirse en un instrumento de poder de resistencia.

Para Butler, la crítica feminista debería advertir que las mismas estructuras de poder mediante las cuales se pretende la emancipación crean y limitan la categoría de "las mujeres", sujeto del feminismo (Butler, 2007: 48). Precisamente, son las categorías de identidad las que generan, naturalizan e inmovilizan las estructuras jurídicas en la actualidad. Es necesario pensar una política que afirme la construcción variable de la identidad como requisito metodológico y normativo, además de una meta política por la que "la identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento" (Butler, 2007: 53). De igual

manera, una política LGBTI requeriría no pensarse como una política de identidad y representación.

La identidad y el género/sexo son nociones sociales creadas, instauradas y mantenidas en los cuerpos mediante una heterosexualidad obligatoria. Butler recuerda que Foucault nos advierte del peligro de usar la categoría del sexo, ya que permite invertir las relaciones causales de modo que se piense que el sexo genera la estructura y el significado de sexo, cuando la misma noción de "sexo" fue la que "permitió agrupar en una unidad artificial elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres, y permitió el funcionamiento como principio causal de esa unidad ficticia; como principio causal, pero también como sentido omnipresente, secreto a descubrir en todas partes: el sexo, pues, pudo funcionar como significante único y como significado universal" (Foucault, 1991a: 187). De esta forma, la idea "del sexo" permite esquivar lo que hace el "poder" del poder, permite pensarlo tan solo como ley o prohibición (Foucault, 1991a: 188). Por ende, la identidad es un principio culturalmente limitado de orden y jerarquía, una "ficción reguladora". La única opción de oposición a la estructura hegemónica que creó el dispositivo de la sexualidad es una sexualidad, o mejor una contrasexualidad, antigenital y más difusa (Butler, 2007: 88). En ese sentido, la homosexualidad, a pesar de situarse en relaciones subversivas y de resignificación, está inscrita y sumergida en las mismas estructuras que la heterosexualidad.

Para salir del sistema heteronormativo, Butler propone hablar del género como una suerte de acción cultural/corporal. Actos, palabras, gestos y deseos son *performativos*

en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos, con el propósito de regular la sexualidad dentro del marco obligatorio de la heterosexualidad reproductiva (Butler, 2007: 266-267). Por lo tanto, "si la verdad interna del género es una invención, y si un género verdadero es una fantasía instaurada y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se crean como efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable" (Butler, 2007: 267).

Por ejemplo, el concepto de una identidad de género es parodiado y criticado a través de prácticas como el travestismo, el *drag queen,* el *drag king,* identidades como *butch* y *femme,* o las personas que se encuentran en una transición hormonal y/o quirúrgica hacia la "feminidad" o la "masculinidad". Siguiendo a Butler, la actuación de una persona travestida altera la distinción entre la anatomía del actor y el género que se actúa. Se pueden identificar tres dimensiones contingentes de corporalidad significativa: el sexo anatómico, la identidad de género y la actuación de género. Así lo determina:

> Si la anatomía del actor es en primer lugar diferente del género, y estos dos son diferentes de la actuación del género, entonces ésta muestra una disonancia no sólo entre sexo y actuación, sino entre sexo y género, y entre género y actuación. Del mismo modo que la travestida produce una imagen unificada de la "mujer" (con la que la crítica

> no suele estar de acuerdo), también muestra el carácter diferente de los elementos de la experiencia de género que erróneamente se han naturalizado como una unidad mediante la ficción reguladora de la coherencia heterosexual. *Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia.* En realidad, parte del placer, la frivolidad de la actuación, reside en la aceptación de una contingencia radical en la relación entre sexo y género frente a configuraciones culturales de unidades causales que suelen verse como naturales y necesarias. En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada (Butler, 2007: 268-269).

La multiplicación paródica y performativa del género se constituyen como contrasexualidades que impiden hablar de la existencia de identidades de género esencialistas o naturalizadas. Y si el cuerpo no es un "ser" sino un límite variable, una superficie cuya permeabilidad está políticamente regulada, una práctica significante dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria, entonces, se pregunta Butler, ¿qué lenguaje queda para entender esta realización corporal, el género, que establece su significado "interno" en su superficie? Respondiendo que Foucault habría llamado a este acto "una estilística de la existencia". Por ejemplo, el género es un estilo corporal, un

"acto", por así decirlo, que es, al mismo tiempo, intencional y performativo (Butler, 2007: 271).

Por consiguiente, el género no debe considerarse como una identidad estable, sino como un espacio creativo donde es posible que surjan distintos actos y expresiones. Es fundamental pensar el género como un medio de estilización del cuerpo que no tiene una identidad fija, sino móvil, cambiante y discontinua. Y si se considera el cuerpo como un acto performativo, entonces no hay una identidad "hombre-mujer", "masculino-femenino", "homosexual-heterosexual", con la que pueda medirse un acto o un atributo: "No habría actos de género verdaderos o falsos, ni reales o distorsionados, y la demanda de una identidad de género verdadera se revelaría como una ficción reguladora" (Butler, 2007: 275).

Es necesario un examen *epistemológico*[16] de la identidad para multiplicar las diversas y posibles configuraciones del género como acto estilístico y no como una naturalización del sexo. Este proyecto que pretende redefinir el sujeto feminista, así como el sujeto homosexual, ha llevado desde la década de 1990 a rechazar identidades sexuales como "homosexual", "lesbiana", "hombre" o "mujer" y a criticar estos significantes como términos profundamente políticos. Las nuevas teorías del género[17] trabajan con una multiplicidad de variables

---

[16] En *Technologies of Gender,* Teresa de Lauretis afirma que se trata de un proyecto fundamentalmente epistemológico. Conforme a su interpretación del término, la epistemología es el proceso de aprehender y formalizar la subjetividad como un proceso, como una red formada por el complejo interjuego de diferentes ejes de subjetivación. Citado en Braidotti, 2004: 42.

[17] Para mayor información, ver Género y posgénero: ¿el futuro de una ilusión? (Braidotti, 2004: 131-149). Y Hacia una representación del sujeto (Braidotti, 2000: 109-130).

que forman parte de la definición de la subjetividad: la raza, la clase, la edad, las orientaciones sexuales y los estilos de vida son tomados como ejes fundamentales de la identidad.[18] En el caso de Teresa de Lauretis, al entender el género como un proceso, toma el pensamiento de Foucault para mostrar que el proceso de poder y saber produce al sujeto, y utiliza la noción foucaultiana de "tecnología de sí mismo" para expresar los fundamentos materiales de esta visión de sujeto y las maneras en que funciona el género (Braidotti, 2004: 141).

Para Braidotti, lo que está en el corazón mismo de esta redefinición del género como tecnología del sí mismo es el concepto de *política de la subjetividad*, "en el sentido doble de la constitución de identidades y de la adquisición de subjetividad, entendidas como formas que habilitan o dan derecho a ejercer ciertas prácticas" (Braidotti, 2004: 141). Este proceso de subjetivación hace referencia a dos niveles: un proceso de prácticas materiales (institucionales), a la vez semiótico o discursivas (simbólicas), cuyo objetivo es tanto positivo, pues da lugar a prácticas de empoderamiento, como regulador, porque las formas de empoderamiento son el sitio de las limitaciones y de la disciplina. Entonces, la noción de género como ficción reguladora se constituye en punto primordial del concepto de "política identitaria" y de política de la subjetividad para reflexionar acerca de las condiciones cambiantes del sujeto (Braidotti, 2004: 141-142).

---

[18] Para mayor información, ver la noción de sujetos nómades (Braidotti, 2000).

Por ejemplo, actualmente encontramos el fenómeno de la "hibridación del género", es decir, la gradual borradura de las diferencias entre los sexos en la moda, en la apariencia corporal, en el peinado, hasta en los concursos de "belleza" y en el comportamiento en general. Esos fenómenos ponen de manifiesto "las dislocaciones más profundas que se han producido en nuestra cultura con respecto a la estructura y a la función reguladora que cumplen las identidades 'generalizadas" (BRAIDOTTI, 2004: 142).[19]

Hoy la línea feminista se ha planteado un tipo de subjetividad que se sitúe "más allá del género" o una subjetividad "posgénero".[20] Así mismo, los movimientos homosexuales LGBTI y los estudios gay-lésbicos han tomado la teoría *queer* como eje de reinvención de los géneros e identidades sexuales. Estas teorías y movimientos han considerado que no puede haber cambios sociales sin la construcción de nuevos tipos de sujetos y subjetividades. Han afirmado que es necesario abrir espacios para la experimentación, la transformación

---

[19] También, la cultura popular comercializa productos "de género híbrido" *(gender-benders)* "perfectamente adocenados, de la calidad de Michael Jackson (Diana Ross revisitada), Boy George (el eterno femenino reconquistado) y variaciones interminables de Tootsie" (BRAIDOTTI, 2000: 104).

[20] Cabe aclarar que teóricas como Braidotti han optado no por superar el dualismo del género, sino por la afirmación extrema de la identidad sexuada como un modo de invertir la atribución jerárquica de las diferencias. Esta afirmación extrema de la diferencia sexual "puede conducir a la imitación, pero aquí lo esencial es que fortalece la capacidad de acción de las mujeres". Las teorías de género están más próximas al feminismo angloparlante, mientras que las teorías de la diferencia sexual se originaron principalmente en Francia. Para mayor información, ver La diferencia sexual como proyecto político nómade y Las teorías de género o El lenguaje es un virus (BRAIDOTTI, 2000: 165-240).

y la búsqueda. Esto se podría definir como la investigación de una estilística, de una estética de la existencia. Y aunque las conquistas solo puedan ser parciales, locales, inciertas, frágiles y provisionales, eso no significa que perdamos todos los envites. Hay que deshacer la mitología del todo o nada. Podemos, mediante el trabajo crítico, incansablemente repetido, desplazar los límites que nos son impuestos y ampliar las posibilidades de libertad (Eribon, 2001: 469).

Toda la reflexión de Foucault va precisamente a desplegarse en este ajuste de pensar de otra forma diferente, de cambiar las preguntas y hallarse con nuevos problemas. Por un lado, se encuentra la necesidad de la resistencia, de luchar dentro del campo estratégico; y, por el otro, la posibilidad de una indagación histórico-crítica que permitiese desmantelar el dispositivo de la sexualidad y una acción política consistente en inventar nuevas tecnologías del poder que abran espacios entre los discursos dominantes y los emergentes contradiscursos. Dentro de este doble movimiento, se perfilaría la "política gay" de Foucault que cabría definir, siguiendo a Eribon, mediante el doble gesto de la resistencia y la "heterotopía",[21] esto es: "La invención en la geografía de las ciudades, o dentro de la conciencia individual o colectiva, de posibilidades nuevas que eludan los sistemas establecidos. Toda la temática de la 'subjetivación', de la 'práctica de sí', del 'estilo de la vida', de la construcción de una 'cultura gay', nos remite a la insistencia sobre esta segunda vía, sobre el gesto

[21] Para mayor información, ver *Espacios diferentes* (Foucault, 1999a: 431-441).

heterotópico, y, en consecuencia, sobre la idea de separarse del sistema de sujeción" (Eribon, 2001: 437).

En conclusión, la homosexualidad es una oportunidad histórica de abrir nuevas relacionales y afectividades, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino por su posición de algún modo "oblicua" y por las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social (Foucault, 1981). Los homosexuales han intentado crear nuevos estilos de vida y nuevas subjetividades. Hicieron del placer la cristalización de una nueva cultura dando, según Foucault, un paso importante e interesante (Foucault, 1997: 160), porque el hombre "debe poder ser más feliz. Debe poder aumentar la cantidad de placer de la que es capaz en su existencia".[22]

La "subjetivación", es decir, la reinvención de la identidad personal, es un gesto que no tiene un previo contenido determinado; al contrario, cada uno de nosotros le dará el sentido que quiera (Eribon, 2000: 75). Precisamente, Foucault fue asombrosamente poco preciso y poco explícito sobre lo que podrían ser estos nuevos modos de relación (Eribon, 2000: 130). En ese sentido, Foucault, más que formular un programa político para la resistencia, está reflexionando sobre la energía, el dinamismo y el coraje de un movimiento que, sin tener una base sólida en que apoyarse, ha inventado nuevos modos de vivir después de muchos años. El concepto de "ejercicio espiritual" indica algo del esfuerzo requerido para producir las rupturas sociales y psíquicas que los gais y las

---

[22] Jacques, C. (1975). *Radioscopie* de Michel Foucault. Citado en Eribon, 1995: 272.

lesbianas –hoy la comunidad LGBTI– deben realizar a diario a fin de separarse de la sociedad heteronormativa (Halperin, 2000: 130). Así, el *fist-fucking,* el sadomasoquismo, el *drag queen* pueden tomarse como técnicas de ascesis al alterar la subjetividad, oponerse a la sexualidad normativa y crear otras formas de placer que generan diferentes tipos de relaciones con el otro y con uno mismo. Como la moral de la Antigua Grecia, el S/M puede ser considerado como "el arte reflexionado de una libertad percibida como juego de poder" (Halperin, 2000: 133).

Por consiguiente, lo que finalmente vincula la ética sexual griega con nuestro presente es la ascesis que lleva a un cuidado de sí y a una estética de la existencia. Cabe aclarar que el ascetismo como renuncia al placer tiene "mala fama". La ascesis es otra cosa: "Es el trabajo que uno hace sobre sí mismo para transformarse o para dar paso a ese sí mismo que por suerte jamás alcanzamos" (Foucault, 1981). Es el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser. Foucault se pregunta si este no sería hoy nuestro problema: se ha desterrado el ascetismo y, por lo tanto, "nos corresponde avanzar en una ascesis homosexual que nos haría trabajar sobre nosotros mismos e inventar, no digo descubrir, una forma de ser todavía improbable (…) Tendríamos que ocuparnos no tanto de liberar nuestros deseos, sino de volvernos, nosotros mismos, infinitamente más susceptibles de experimentar los placeres" (Foucault, 1981).

Todos estos fenómenos de nuevos espacios y placeres generados desde la homosexualidad pueden considerarse

como una réplica de las estrictas reglas de conquista amorosa de las cortes medievales (Foucault, 1985: 31). Igualmente como formas de pensar la experiencia sexual, así como en la sociedad griega existía una corriente de pensamiento que promovía la austeridad sexual para dar a sus vidas belleza. Algo parecido ha ocurrido desde el siglo xix cuando, para alcanzar una vida más bella, la gente ha tratado de liberarse de la "represión sexual" inculcada por la sociedad desde la infancia. Para Foucault, en Grecia, probablemente Gide hubiera sido un filósofo austero (Foucault, 2001b: 268). De la misma manera, para Halperin, "uno podría imaginar que Séneca en San Francisco habría sido un gay de cuero y, sin duda, un macho pasivo" (Halperin, 2000: 125).

Entonces, es preciso rehuir a esas dos fórmulas muy asentadas que son el simple encuentro sexual y la fusión amorosa de las identidades. Si los homosexuales quieren crear nuevos modos de vida, la cuestión de los derechos individuales y la reivindicación de una identidad no son pertinentes. En efecto, vivimos en un mundo organizado de manera legal e institucional donde las únicas relaciones posibles son extremadamente pocas, simplificadas y pobres, porque un mundo de lleno de posibilidades podría ser complicado de gobernar. Existe, por supuesto, la relación del matrimonio y las relaciones familiares, pero cuántas otras relaciones deberían existir (Foucault, 1997: 158).

Como afirma Eribon, reiterando a Foucault, la ascesis es sexual, es decir,

> la transformación de una situación de sometimiento al orden dominante en un proceso de subjetivación elegido, es decir, la constitución de uno mismo como sujeto responsable de sus propias elecciones y de su propia vida, por medio de la erotización y la sexualización generalizada del cuerpo. Es el placer el que aniquila la opresión, es el cuerpo reivindicado que anula al cuerpo sometido al orden social y permite que emerja una nueva subjetivación (Eribon, 2004: 113).

Actualmente, es indispensable continuar sobre una *ascesis homosexual* que nos hará trabajar sobre nosotros mismos y crear nuevos modos de relaciones, de placeres, de subjetividades.

Así, en nuestro presente, la exigencia ética se encuentra en una estética de la existencia y en una práctica de la libertad que permita deshacernos de la identidad y crear nuevas formas de placer y nuevos estilos de vida en contraposición al dispositivo de la sexualidad y el biopoder, cuyo objetivo es normalizar y constituir "verdades y subjetividades". Al final, como lo asevera Foucault, "tenemos que producir algo que aún no existe, por lo tanto, no podemos saber lo que será".[23] No obstante, tenemos en su obra, filosofía y vida un instrumento, una "caja de herramientas" para crear resistencia.

---

[23] Entretien avec Michel Foucault, recogido en *Dits et Écrits,* tomo 4, p. 74. Citado en Halperin, 2000: 128.

Conclusiones

Hemos visto cómo los griegos desde el siglo IV antes de nuestra era intentaron reglamentar y reflexionar su conducta sexual desarrollando artes de vivir, de comportarse y de "usar los placeres" según principios que llegaron a ser austeros para dar a su vida cierta estética de la existencia. Estas exigencias se concentraron en tres focos: primero, el cuerpo, con la idea de una sexualidad que es en sí misma bastante peligrosa y costosa; segundo, el modelo de una relación matrimonial que exigía una abstención de todo placer por fuera de esa unión; y, finalmente, la renuncia del hombre a toda relación física con el adolescente. El pensamiento filosófico, moral y médico de dicha época postula varios principios: la templanza, el recelo del placer sexual que pudiera no ser beneficioso, el esquema de una fidelidad monogámica y el ideal de castidad rigurosa que serán encontrados posteriormente en las sociedades cristianas, y que aún hoy nos constituyen como sujetos morales. No obstante, no podemos quedarnos aquí. Según Foucault, las prescripciones entre griegos y cristianos pueden ser parecidas en lo formal, pero, "después de todo, esto no prueba más que la pobreza y la monotonía de las interdicciones" (Foucault, 2005: 227). La forma en que la actividad sexual estaba constituida, reconocida y organizada como postura moral no es idéntica por el hecho de que lo

permitido o prohibido sea igual. En el pensamiento griego, el comportamiento sexual está constituido como dominio de la práctica moral bajo la forma de *aphrodisia,* que exige un dominio y un cuidado de sí en el que el sujeto es más fuerte que sí mismo.

Por ende, si se quiere fijar un origen a los temas que dieron forma a nuestra moral, es decir, el placer como objeto peligroso, la obligación a la fidelidad monogámica y el matrimonio, y el rechazo al amor homosexual, no hay que atribuirlo al cristianismo, ni a la forma de una ley universal a la cual someterse o bajo la forma de una razón o naturaleza a la que se debe obligatoriamente seguir. Más bien, hay que atribuírselo a la austeridad recomendada por la filosofía griega, que no se arraiga en una ley que tomaría las formas históricas de la "represión", por el contrario, es presentada como un principio de estilización de la conducta para aquellos que quieren dar a su existencia la forma más bella posible. Así, la historia de la sexualidad surge de una historia de las transformaciones de la experiencia moral, más que de una historia de los códigos. Esta es la historia de la "ética" entendida como elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral (Foucault, 2005: 228).

En la Antigua Grecia, encontramos no leyes o prohibiciones, sino tres grandes técnicas de sí y preocupaciones morales agrupadas en tres temas: la dietética en relación con el cuerpo; la económica en relación con la mujer; y la erótica con relación a los muchachos, que constituye el foco más activo de reflexión y de elaboración. En la erótica, hallamos

la inquietud por la virilidad y honor del joven debido a su posición futura como hombre libre. Además, la relación entre el hombre mayor y el muchacho se preguntaba por cómo puede darse lugar a la libertad del otro y ante quién se debe ceder. Frente a estas cuestiones, la elaboración platónico-socrática, preguntándose qué es el amor en su ser mismo, responde de una manera más compleja. El *Banquete* y el *Fedro* indican el paso de una erótica modelada según la práctica de "corte" y la libertad del otro a una erótica que gira alrededor de una ascesis del sujeto y del acceso a la verdad. Platón resuelve la dificultad del objeto del placer remitiendo la cuestión del individuo amado a la naturaleza del amor mismo; estructura la relación de amor como una relación con la verdad; invierte el papel del joven amado para convertirlo en un enamorado del maestro de verdad; y, por último, crea un nuevo papel en la relación amorosa: el del maestro de verdad que enseña al muchacho lo que es la sabiduría.

La erótica platónica introduce como tema fundamental en la relación de amor la cuestión de la verdad. La tarea del enamorado ya no es controlar sus placeres y ejercer la mesura, sino la de reconocer que es verdaderamente el amor lo que lo "embarga". El amante busca en el amado la verdad con la que su alma tiene parentesco. En consecuencia, el trabajo ético que se necesita hacer es descubrir y considerar, sin descansar jamás, esa relación con la verdad que es el apoyo oculto de su amor (Foucault, 2005: 223). Se trata de determinar por qué movimiento, por qué esfuerzo y qué trabajo sobre sí mismo se requiere para que el eros del amante establezca su relación con el ser verdadero. Recordemos que la reflexión

sobre la *aphrodisia* se refería al placer y a su dinámica, la cual requería el dominio de sí para su justa práctica; mientras que, en la reflexión platónica, la cuestión se centra en el deseo que hay que conducir a su verdadero objeto, que es la verdad, al mismo tiempo que se le reconoce por lo que es un su ser verdadero. De esa forma, la erótica platónico-socrática introdujo relaciones complejas entre el amor, la renuncia a los placeres y el acceso a la verdad en las relaciones entre el hombre mayor y el joven, generando una austeridad que no era una forma de descalificar el amor a los muchachos, sino una manera de estilizarlo y valorizarlo.

Entonces, la relación con la verdad conduce a una estética de la existencia que representa una manera de vivir cuyo valor moral no obedece a la sumisión de una ley o código de comportamiento, ni a un trabajo de purificación, sino a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, que generan una "estilización" de la actividad sexual. En este nuevo juego amoroso, Sócrates introduce un nuevo tipo de dominio de sí: el que ejerce el maestro de verdad y para el cual está calificado por la soberanía que ejerce sobre sí. Él es capaz de ejercer un dominio sobre sí mismo y se coloca como el más alto objeto de amor al que pueden dirigirse los jóvenes y también como el único que puede transformar el amor que profesan los muchachos a la verdad (Foucault, 2005: 222). Por ello, la filosofía no se muestra como un principio para llevar otra vida ni para abstenerse de todos los placeres. La filosofía es capaz de mostrar cómo convertirse "más fuerte que uno mismo", y, alcanzado esto, da además la posibilidad de ganarles a los demás.

El motivo de valorización filosófica del amor masculino, precisamente esa dificultad de pensar las relaciones entre hombres libres y el uso de los placeres con todos los elementos que lo constituían, como la fuerte distinción entre el erasto y el erómeno, el dilema de la pasividad, la diferencia de edad y lo que implica, la falta de simetría al amar y, por consiguiente, la falta de regulación interior y de estabilidad de pareja, generó un modo de vida, una estética de la existencia, y consolidó un paisaje teórico bastante diferente. Posteriormente, estos aspectos y las dificultades que traen, entre otros factores, son los que convierten a la homosexualidad tan solo en un gusto, un hábito, una preferencia, que pueden tener su tradición, pero que no podrían definir una estética de la existencia y toda una modalidad de relación con uno mismo, con los otros y con la verdad. Entonces, se produce un desplazamiento del amor entre dos hombres al amor entre hombre y mujer. El matrimonio pasará a constituir el centro de reflexión filosófico y moral como un tipo de relación que plantea una simetría, una doble actividad del amar presente en los dos cónyuges, y se comenzará a trazar un límite riguroso entre "homosexuales" y "heterosexuales" con una fuerte oposición entre ellos como dos estilos de vida diferentes, que permanece hoy en día.

Así, la ética sexual fue problematizada en el pensamiento griego como "la relación, para un hombre libre, entre el ejercicio de su libertad, las formas de su poder y su acceso a la verdad" (Foucault, 2005: 229). Los griegos elaboraron alrededor de la relación entre hombres una práctica de cortejo, una reflexión moral y un ascetismo filosófico. Por ende, es

necesario retomar la historia de estas estéticas de la existencia y tecnologías de sí para el estudio del comportamiento sexual. Precisamente, es en la Antigua Grecia donde se encuentra la idea de una ética no fundamentada en imperativos religiosos o leyes, sino en el cuidado de sí. A su vez, la erótica platónico-socrática será fundamental a lo largo del tiempo, cuando la problematización de la conducta sexual sea reelaborada a partir del "alma de concupiscencia" y el desciframiento del deseo se convierta en una condición indispensable para tener acceso a una existencia "purificada".

Este panorama de la ética sexual griega lleva a Foucault a reflexionar la moral contemporánea. Durante mucho tiempo, se ha pensado que en la suspensión de los códigos y las prohibiciones se hallaba la solución a los problemas éticos; no obstante, esto no ha ocurrido y el problema de una ética entendida como la forma que uno debe dar a su conducta y a su vida se ha planteado de nuevo. No es en las prohibiciones y en la suspensión de estas como se ha resuelto la cuestión ética. La práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad (Foucault, 1999a: 394). En consecuencia, el problema central para Foucault no es la "liberación" de la sexualidad, sino la definición de las prácticas de la libertad, es decir, el problema ético de cómo se puede practicar la libertad. Para ello, es necesario pensar una nueva ética para el presente como un arte para la vida, por lo que el autor intentó reconstruir la formación y el desarrollo de una práctica de sí que tiene como objetivo constituirse a uno mismo como el artífice de la belleza de su propia existencia (Foucault, 2001b: 273). Esta nueva ética se enfoca en el movimiento ho-

mosexual, el cual tiene "más necesidad de un arte de vivir que de una ciencia o de un conocimiento científico" (Foucault, 1999a: 417).

A partir de la idea de que el "yo" no es algo que nos es dado, hay una única consecuencia práctica: "Tenemos que crearnos a nosotros mismos como obras de arte (…) No tendríamos que referirnos a la actividad creadora de algo como el tipo de relación que se tiene con uno mismo, sino vincular el tipo de relación que uno mismo tiene con su propia actividad creadora" (Foucault, 2001b: 273). Esta posibilidad creadora se encuentra en la experiencia de la sexualidad como parte de la libertad de la que gozamos en este mundo: "La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos –es nuestra propia creación, tanto más cuanto que no es el descubrimiento de un aspecto secreto de nuestro deseo–. Debemos comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de relaciones, nuevas formas de amor y nuevas formas de creación" (Foucault, 1999a: 417). Particularmente, Foucault habla de la experiencia homosexual como campo de creación: "No tenemos que descubrir que somos homosexuales (…) Debemos más bien crear un modo de vida gay. Un *devenir* gay" (Foucault, 1999a: 418). Así, "el sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora" (Foucault, 1999a: 417).

Actualmente, existe una necesidad de crear una nueva vida cultural desde la homosexualidad al amparo de nuestras elecciones sexuales polimorfas y variadas (Foucault, 1999a: 418), pero la idea de un programa de propuestas resulta peligrosa, por lo que debe quedar vacío (Foucault, 1981). Una

nueva ética debe centrarse no en una "liberación" del sexo, ni en la adquisición de derechos civiles, sino en la resistencia y transformación de los cuerpos, los placeres y las identidades. Las prácticas S/M nos muestran cómo producir placer a partir de objetos muy "extraños", utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales. En espacios como los saunas, la sexualidad puede funcionar sin estar encerrado uno en la "propia identidad o en el propio pasado" y los cuerpos pueden fabricar allí nuevos placeres. A su vez, las relaciones de amistad que surgen entre dos hombres o dos mujeres pueden fortalecerse y el afecto, la ternura, la fidelidad, la camaradería, el compañerismo forjarían nuevas relaciones sociales más diversas que no se asemejen a aquellas que han sido institucionalizadas.

En ese sentido, la homosexualidad, a pesar de situarse en relaciones subversivas no normativas, está inscrita y sumergida en las mismas estructuras que la heterosexualidad. En esa línea que intenta replantear los movimientos de liberación, se encuentran actualmente los estudios de género y LGBTI, particularmente los estudios *queer.* A partir del pensamiento de Foucault, proponen como tecnologías de resistencia las contrasexualidades y las contrabiopolíticas. Analizan formas de contradisciplina sexual, entre las que se encuentran la utilización de dildos, la erotización del ano, el establecimiento de relaciones sadomasoquistas y la práctica del *fist-fucking* como ejemplos de alta tecnología contrasexual. Estas nuevas formas de relación, identidades y placeres podría definirse como la investigación de una estilística, de una estética de la existencia, que requerirían un ascetismo (técnicas de ascesis),

entendido como el trabajo que uno hace sobre sí mismo para elaborarse, transformarse y acceder a ciertos modos de vida, en otras palabras, para modificar la subjetividad.

Por lo tanto, es necesario experimentar otros tipos de existencia y placeres que proyecten nuevas relaciones sociales, nuevas leyes y modos de vida que requieren cambios no solo en lo moral o en lo legal, sino en las estructuras de la sociedad. Según Foucault, durante siglos hemos estado convencidos de que, entre nuestra ética, nuestra vida y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, existía una relación analítica y que podíamos cambiar algo, por ejemplo, en nuestra vida sexual o en nuestra vida familiar, sin arruinar por ello nuestra economía, nuestra democracia. No obstante, debemos conducir esta idea a un vínculo necesario o analítico entre la ética y otras estructuras económicas, sociales o políticas (Foucault, 2001b: 269).

Precisamente, es fundamental conocer la forma en que las personas conciben su propia sexualidad, porque el comportamiento sexual no es, como se ha supuesto con demasiada frecuencia, una superposición de deseos derivados de instintos naturales, por un lado, y de normas permisivas o restrictivas que dicen lo que debemos hacer o no hacer, por el otro (Foucault, 1985: 17). El comportamiento sexual es algo más, es también la conciencia que uno tiene de lo que está haciendo con su cuerpo y con su experiencia, y el valor que le atribuye. En la sexualidad, es donde se ha jugado y se juega la constitución de la individualidad, de la subjetividad, que es la manera en la que nos comportamos y en que tomamos conciencia de nosotros mismos. El sexo se ha fijado como

el punto por el que cada cual debe pasar para acceder a su cuerpo y obliga a las personas a anudarse con su identidad bajo la forma de la subjetividad. En ese sentido, el estudio y la experiencia de la homosexualidad contribuye a nuevos tipos de conciencia, en los que la afectividad, los placeres, las identidades, el amor, los cuerpos y las elecciones cobran una trascendental importancia como fuerzas de quiebre y resistencia de las relaciones de poder, y como prácticas creadoras de nuevos estilos de vida.

Bibliografía de Foucault

Foucault, M. (1978). *Sexo, poder, verdad. Conversaciones con Michel Foucault.* Selección e introducción de Miguel Morey. Barcelona: Editorial Materiales.

Foucault, M. (1979a). *La arqueología del saber.* México D.F.: Siglo XXI.

Foucault, M. (1979b). *Microfísica del poder.* Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1980). *Power/knowledge selected interviews and other writings 1972-1977 reader.* Edición de Colin Gordon. Nueva York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1981). De la amistad como modo de vida. Entrevista con Michel Foucault. *Gai Pied,* (25), 38-39. Retomada en el libro *Dits et Écrits - IV: 1980-1988*. Traducido por Carlos Bonfil. Recuperado el 2 de febrero de 2011, de <http://teoriasdelaamistad.com.ar/pagina5/Unidad9/Foucaultamistad.pdf>.

Foucault, M. (1984). *The Foucault reader.* Selección y edición de Paul Rabinow. Nueva York: Pantheon Books.

Foucault, M. (1985). Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault. En G. Steiner & R. Boyers (eds.), *Homosexualidad, literatura y política.* Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (1986). *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Madrid: Editorial Revolución.

Foucault, M. (1988). *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture: interviews and other writings 1977-1984.* Edición a cargo de Lawrence D. Kritzman. Nueva York/ Londres: Routledge.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Introducción de Miguel Morey. Barcelona: Paidós ice-uab.

Foucault, M. (1991a). *Historia de la sexualidad. 1 - La voluntad de saber.* México d.f.: Siglo xxi.

Foucault, M. (1991b). *Saber y verdad.* Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1997). *Ethics Subjectivity and Truth.* Selección y edición de Paul Rabinow. Nueva York: Penguin Books.

Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México d.f.: Siglo xxi.

Foucault, M. (1999a). *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales. Volumen iii.* Traducción y edición a cargo de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós Básica.

Foucault, M. (1999b). *Estrategias de poder: obras esenciales. Volumen ii.* Traducción y edición a cargo de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós Básica.

Foucault, M. (2000). *La genealogía, la historia.* Valencia: Pretextos.

Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits iv: 1980-1988.* Edición a cargo de Daniel Defert y François Ewald. París: Editorial Gallimard.

FOUCAULT, M. (2001b). El sujeto y el poder, y Sobre la genealogía de la ética. En *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

FOUCAULT, M. (2003a). *El yo minimalista y otras conversaciones.* Selección de Gregorio Kaminsky. Buenos Aires: Editorial La Marca.

FOUCAULT, M. (2003b). *Historia de la sexualidad. 3 - La inquietud de sí.* México D.F.: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2004a). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia.* Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Paidós ICE-UAB.

FOUCAULT, M. (2004b). *Sobre la Ilustración.* Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos.

FOUCAULT, M. (2005). *Historia de la sexualidad. 2 - El uso de los placeres.* México D.F.: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2007). *La arqueología del saber.* México D.F.: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto*. *Curso en el Collège de France (1981-1982).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2009). *El gobierno de sí y los otros*. *Curso en el Collège de France (1982-1983).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*. *Curso en el Collège de France (1983-1984).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2011). The Gay Science. *Critical Inquiry, 37*(3), 385-403, The University of Chicago Press. Recuperado el 26 de febrero de 2012, de <http://criticalinquiry.uchicago.edu/uploads/pdf/Foucault,_The_Gay_Science.pdf>.

Bibliografía secundaria

Abraham, T. (1988). *Foucault y la ética.* Buenos Aires: Editorial Biblos. Recuperado el 20 de octubre de 2010, de <http://www.tomasabraham.com.ar/libros/foucault_etica/>.

Albano, S. (2005). *Michel Foucault, glosario de aplicaciones.* Buenos Aires: Editorial Quadrata. aa. vv. (comp.) (1999). *Michel Foucault, filósofo.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Bernauer, J. & Rasmussen, D. (eds.) (1988). *The Final Foucault.* Boston: The mit Press.

Blasius, M. (1994). *Gay and lesbian politics: sexuality and the emergence of a new ethic.* Philadelphia: Temple University Press.

Boswell, J. (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality.* Chicago: The University of Chicago Press.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea.* Buenos Aires: Paidós.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade.* Barcelona: Gedisa.

Burgwinkle, B. (2006). Queer Theory and the Middle Ages. *French Studies LX*(1), 79-88. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <www.oxfordjournals.org/>.

Butler, J. (1990). Variaciones sobre el sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío.* Introducción a cargo de Seyla Benhabib y Drucilla Cornell. Valencia: Institucio Alfons El Magnànim.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo.* Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2006). *Deshacer el género.* Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad.* Barcelona: Paidós.

Castro Orellana, R. (2004). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad.* Madrid: Universidad Complutense. Recuperado el 15 de octubre de 2010, de <http://eprints.ucm.es/7166/>.

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores.* Buenos Aires: Editorial Prometeo.

Couzens, D. (ed.) (1988). *Foucault.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central-Iesco.

Davidson, J. (2001). Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex. *Past & Present,* (170), 3-51, Oxford University Press. Recuperado el

25 de noviembre de 2010, de <http://www.jstor.org/stable/3600793>.

DELUEZE, G. (1987). *Foucault.* Barcelona: Ediciones Paidós.

DELEUZE, G. (2003). Deseo y placer. En *El yo minimalista y otras conversaciones.* Selección de Gregorio Kaminsky. Buenos Aires: Editorial La Marca.

DÍAZ, E. (2005). *La filosofía de Michel Foucault.* Buenos Aires: Biblos.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ERIBON, D. (1992). *Michel Foucault.* Barcelona: Editorial Anagrama.

ERIBON, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ERIBON, D. (2000). *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay.* Barcelona: Bellaterra.

ERIBON, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay.* Barcelona: Anagrama.

ERIBON, D. (2004). *Herejías: ensayos sobre la teoría de la sexualidad.* Barcelona: Bellaterra.

ERIBON, D. (2004). *Una moral de lo minoritario.* Barcelona: Anagrama.

FERNÁNDEZ AGIS, D. (1996). *Después de Foucault. Ética y política en los confines de la modernidad.* Las Palmas de Gran Canaria: Universidad.

FERNÁNDEZ AGIS, D. (2007). *Michel Foucault: ética y política de la corporeidad.* Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Ideas.

Gabilondo Pujol, Á. (1990). *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente.* Barcelona: Anthropos.

Gagin, F. (2003). *¿Una ética en tiempos de crisis?: ensayos sobre estoicismo.* Cali: Universidad del Valle, Colciencias.

González Montero, S. A. (2007). Pornografía y erotismo. *Estudios de Filosofía, 1*(36), 223-245, Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia. Recuperado el 26 de febrero de 2012, de <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n36/n36a12.pdf>.

Gros, F. (2010). Situación del curso. En *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II*. *Curso en el Collège de France (1983-1984).* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Guttin, G. (ed.) (1998). *The Cambridge Companion to Foucault.* Cambridge: University Press.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua.* Madrid: Ediciones Siruela.

Halperin, D. (2000). *San Foucault. Para una hagiografía gay.* Córdoba: Ediciones Literales.

Halperin, D. (2003). The normalization of Queer Theory. *Journal of Homosexuality, 45*(2-4), 339-345, University of Windson. Recuperado el 26 de febrero de 2012, de <http://web4.uwindsor.ca/clubs/ooc/main.nsf/a1b249f15dfa39be8525730600490eda/98cef5d052423ab1852574640065fd23/$FILE/1b)%20The%20Normalization%20Of%20Queer%20Theory.pdf>.

Halperin, D. (2011). Michel Foucault, Jean Le Bitoux, and the Gay Science Lost and Found: An Introduction. *Critical Inquiry, 37*(3), 371-380, The University of Chicago

Press. Recuperado el 5 de mayo de 2011, de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/659349>.

Heller, K. (1996). Power, Subjectification and Resistance in Foucault. *Substance, 25*(1), 78-110, University of Wisconsin Press. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://www.jstor.org/stable/3685230>.

Hocquenghem, G. (2009). *El deseo homosexual.* Barcelona: Melusina.

Huffer, L. (2010). *Mad for Foucault: rethinking the foundations of queer theory.* Nueva York: Columbia University Press.

Kingston, M. (2009). Subversive Friendships: Foucault on Homosexuality and Social Experimentation. *Foucault Studies,* (7), 7-17. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index>.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud.* Madrid: Cátedra.

Larmour, D. & Platter, C. (eds.) (1998). *Rethinking sexuality: Foucault and classical antiquity.* Nueva Jersey: Princeton University Press.

López Penado, S. (2008). *El laberinto* queer. *La identidad en tiempos de neoliberalismo.* Madrid: Editorial Egales.

Macey, D. (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Martínez Millán, H. (2009). El discurso de Alcibíades en *El Banquete* de Platón: Teatro filosófico. *Escritos, 17*(39), 358-389, Revista Digitales Universidad Pontificia Bolivariana. Recuperado el 20 de septiembre de 2011, de

<http://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/224/186>.

MAY, T. (2005). Foucault Now? *Foucault Studies,* (3), 65-76. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/index>.

MCGUSHIN, E. F. (2007). *Foucault's Askēsis: An Introduction to the Philosophical Life.* Illinois: Northwestern University Press.

MCWHORTER, L. (1994). Foucault's Genealogy of Homosexuality. *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française,* 6(1/2), 44-58. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://www.pdcnet.org./>.

MÉRIDA, R. (ed.) (2002). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios* queer. Barcelona: Icaria Editorial.

MILLER, J. (1995). *La pasión de Michel Foucault.* Santiago de Chile: Ediciones Andrés Bello.

MOREY, M. (1983). *Lectura de Foucault.* Madrid: Taurus.

MOREY, M. (1990). Introducción: la cuestión del método. En *Tecnologías del yo y otros textos afines.* Barcelona: Paidós ICE-UAB.

NEHAMAS, A. (2005). *El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault.* Valencia: Pre-textos.

NUSSBAUM, M. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística.* Barcelona: Paidós.

ONFRAY, M. (2007). *La sabiduría de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía, I.* Barcelona: Anagrama.

PEREA ACEVEDO, A. J. (2009). *Estética de la existencia: las prácticas de sí como ejercicio de la libertad, poder y resistencia en Michel Foucault.* Bogotá: Universidad Distrital.

Piontek, T. (2006). *Queering gay and lesbian studies.* Chicago: University of Illinois.

Preciado, B. (2003). *Manifiesto contra-sexual.* Madrid: Ópera Prima.

Preciado, B. (2009). Terror anal. En *El deseo homosexual.* Barcelona: Editorial Melusina.

Rodríguez, R. (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos.* Barcelona: Anthropos.

Rondón García, J. (2005). *Recepción del pensamiento de Michel Foucault en Colombia.* Bucaramanga: Instituto Municipal de Cultura de Bucaramanga.

Sauquillo González, J. (1989). *Michel Foucault: una filosofía de la acción.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Schmid, W. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir.* Valencia: Pre-textos.

Seitz, B. (2004). Foucault and the Subject of Freedom. *Studies in Practical Philosophy, 4*(2), 93-110. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://www.pdcnet.org./>.

Smart, B. (1991). Review Essay. On the Subjects of Sexuality, Ethics, and Politics in the Work of Foucault. *Boundary 2, 18*(1), 201-225, Duke University Press. Recuperado el 25 de noviembre de 2010, de <http://www.jstor.org/stable/303388>.

Spargo, T. (2007). *Foucault y la teoría* queer. Barcelona: Encuentros Contemporáneos.

Talburt, S. & Steinberg, S. (2005). *Pensando* queer: *sexualidad, cultura y educación.* Barcelona: Graó.

Vélez-Pelligrini, L. (2008). *Minorías sexuales y sociología de la diferencia: gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario.* Barcelona: Montesinos.

Veyne, P. (1987). *El último Foucault y su moral*. Recuperado el 20 de octubre de 2010, de <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html>.

Žižek, S. (2011). *En defensa de causas perdidas.* Madrid: Akal.

Otras fuentes

Aristóteles (1994). *Política.* Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2007). *Ética nicomaquea.* Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Dover, K. J. (1978). *Greek homosexuality.* Cambridge: Harvard University Press.

Esquines (1969). Contra Timarco. En *Discursos completos.* Traducción del griego, preámbulos y notas por Francisco de P. Samaranch y Julio Palli Bonet. Madrid: Aguilar.

Jenofonte (1993a). Banquete. En *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates.* Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.

Jenofonte (1993b). Recuerdos de Sócrates. En *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates.* Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.

Jenofonte (1993c). Económico. En *Recuerdos de Sócrates; Económico; Banquete; Apología de Sócrates.* Introducciones, traducciones y notas de Juan Zaragoza. Madrid: Gredos.

Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia.* Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2000). *El libro del filósofo seguido de retórica y lenguaje.* Traducción de Ambrosio Berasain. Madrid: Taurus.

Platón (1981). *Protágoras.* Traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Gredos.

Platón (1986). *Diálogos: República.* Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Platón (1993). *Fedro.* Traducción, introducción y notas de Emilio Lledó Iñigo. Madrid: Gredos.

Platón (1999). *Diálogos. Obra completa. Volumen VIII: Leyes (Libros I-VI).* Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.

Platón (2007). *Banquete.* Introducción, traducción, y notas de M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos.

Este libro fue compuesto en caracteres
Stempel Garamond 12 puntos, impreso sobre
papel propal de 70 gramos y encuadernado
con método Hot Melt, en el mes de noviembre de 2012,
en Bogotá, D.C., Colombia.
Estrategikmente Ltda.